a la Recherche Scientifique
et à la Technologie

des Arts et des Sciences Humaines
TUNIS - I -

Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales
TUNIS

L'HOMME, LA FEMME ET LES RELATIONS AMOUREUSES DANS L'IMAGINAIRE ARABO-MUSULMAN



Cahier du C.E.R.E.S. série Psychologie n° 8
TUNIS 1995

Secrétariat d'Etat
à la Recherche Scientifique
et à la Technologie

Université des Lettres
des Arts et des Sciences Humaines
TUNIS - I -

Centre d'Etudes et de Recherches
Economiques et Sociales
TUNIS

Actes du colloque :

L'HOMME, LA FEMME ET LES RELATIONS AMOUREUSES DANS L'IMAGINAIRE ARABO-MUSULMAN

Tunis 26, 27 et 28 Octobre 1992

Cahier du C.E.R.E.S. série Psychologie n° 8
TUNIS 1995

SOMMAIRE

PRESENTATION GENERALE

Abdallah MAAOUIA

Quelles peuvent être les raisons qui nous ont amenés, au sein du Département de psychologie, à nous intéresser à la littérature arabo-musulmane ?

L'enseignement de la psychologie à l'Université de Tunis à la fin des années soixante et au début des années soixante-dix, c'est-à-dire lorsque nous étions encore étudiants en licence,présentait la psychologie comme une science moderne qui s'est constituée par dissociation au sein de la philosophie à la fin du 19e siècle et au début du 20e siècle. Imprégnée depuis sa naissance par le scientisme, la psychologie n'avait pas à regarder derrière elle. La psychologie était ainsi une science résolument nouvelle née en Occident. Ainsi nous avons appris à nous méfier de tout ce qui était trop vieux, c'est-à-dire antérieur au développement de l'esprit scientifique moderne. Or, même si elle présente des avantages certains, une telle attitude comporte de sérieux inconvénients. Ainsi, tandis que nos collègues sociologues affichaient leur satisfaction de compter Abderrahmane Ibn Khaldoun parmi les fondateurs de la sociologie, nous avions l'impression de notre côté que nous n'avons pas d'histoire, et que nous n'avons pas de racines qui remontent aussi loin dans le temps.

Pourtant, en Tunisie même et dans une discipline fort proche de la psychologie de par son objet d'étude, à savoir la psycliatrie, on n'a pas négligé les auteurs arabo-musulmans auxquels Sleim Ammar a consacré des études qui font référence. Nous pensons que cela a été possible pour la psychiatrie plus tôt que pour la psychologie parce que, d'une part, la psychiatrie a une portée pratique et une utilité sociale évidentes et, d'autre part, parce que la psychiatrie, en tant que branche de la médecine et vu la formation sensée être scientifique de ceux qui la pratiquent, a un statut social prestigieux qui la met au dessus de la critique et confère donc aux psychiatres une certaine latitude et une certaine liberté de choix et d'action que les psychologues n'ont pas ou n'avaient pas.

Mais ce n'est pas un vague sentiment de retard par rapport aux sociologues ou aux psychiatres qui a joué le rôle décisif dans la reconnaissance de notre part de l'intérêt qu'il y a à se pencher aussi sur les auteurs anciens du monde arabo-musulman. La lecture des auteurs anciens d'une manière générale peut nous aider à dépasser une conception quelque peu conventionnelle de l'historie de la psychologie ; la lecture des auteurs arabo-musulmans en particulier peut nous aider à dégager leur apport dans ce domaine et aussi à mieux nous connaître nous-mêmes.

En effet, nous ne pouvons nous empêcher de ressentir une certaine insatisfaction lorsque nous examinons les nombreuses études et recherches que nous avons pu réaliser et publier pendant près de vingt ans, utilisant l'arsenal théorique et méthodologique occidental moderne mais dans lesquelles toute référence à des auteurs anciens arabo- musulmans était généralement absente, et cela quelles que soient les qualités - et aussi les défauts- de ces études et recherches par ailleurs. Sans aller jusqu'à affirmer que ces études étaient plaquées sur la réalité, nous pensons que force est de reconnaître la difficulté réelle qu'il y a à interroger une réalité en utilisant une langue qui lui est étrangère, en faisant siens des notions et des concepts importés et en se démarquant dès le départ de son objet d'étude d'une manière aussi radicale. Cette remarque vaut d'autant plus que la réalité que nous essayons de saisir, à s'avoir l'être humain,est fortement marquée par le langage.

Un fait fortuit est venu faciliter la réorientation de nos travaux : la mutation de notre équipe, composée de cinq psychologues, de l'Institut National des Sciences de l'Education au Centre d'Etudes et de Recherches Economiques et Sociales. Notre objet d'étude s'est élargi et ne se limite plus à l'individu dans sa relation au savoir et à l'apprentissage mais concerne dorénavant la personnalité du Tunisien dans toutes ses dimensions. Notre environnement scientifique immédiat s'est lui aussi enrichi grâce au voisinage des Départements de sociologie, de linguistique, de démographie, de littérature, d'histoire, de géographie... Cela nous a poussés à nous éloigner d'une conception étriquée de la psychologie et en même temps à poser des problématiques relativement plus globalisantes, plus générales.

C'est ainsi que nous avons commencé de nous ouvrir à certains textes d'auteurs arabo-musulmans anciens pas tous reconnus notoire- ment comme des psychologues : Ibn Hazm, Ibn Battutah, El Jahiz, Avicenne[1]*.*

En gros, nous pouvons affirmer que notre demande vis-à vis de ces auteurs et de leurs textes est double, chacun d'entre nous accordant plus ou moins d'importance à l'une ou l'autre direction. D'un côté, même si nous ne sommes pas tous d'accord pour affirmer que les grands savants de l'âge d'or de la civilisation arabo-musulmane ont inventé et formalisé la méthode expérimentale bien avant Claude Bernard, nous pensons qu'il s'agit de grands auteurs et de véritables savants qui ont contribué à l'accumulation universelle de la connaissance grâce à leur sens de l'observation, à leur application, à leur raisonnement et à leur sens logique et que, en tant que tels, nous avons intérêt à ne pas les oublier. D'un autre côté, et c'est peut-être le plus important, nous partons de l'idée que les textes anciens, textes savants mais aussi textes littéraires, charrient une conception du monde, de la vie et de la personne humaine qui est celle de leurs auteurs et de leurs concitoyens à l'époque où ils les ont écrits, et que, si ces textes sont encore lus aujourd'hui par un public relativement large, la conception du monde, de la vie et de la personne humaine reflétée par ces oeuvres a de fortes chances d'influencer, consciemment ou non, le public en question.

Toutefois, lorsque nous abordons ces textes, il ne nous est pas toujours facile de résister à deux sortes de tentations.

La première consiste à ce que, au lieu d'essayer d'y chercher un savoir original vraiment enrichissant, une manière d'analyser les choses, quoique différente de celles proposées par la psychologie moderne, non moins intéressante, des formalisations autres mais pertinentes, à s'acharner à essayer d'y retrouver coûte que coûte des vérités confirmées depuis par la psychologie moderne. On n'aurait rien trouvé depuis les anciens ; ils avaient tout inventé.

1- Voir Emna BEN MILED : - Femmes et identité socio-politique dans l'oeuvre d'Ibn Khaldoun.
- La vie des femmes maghrébines du 16e siécle dans l'oeuvre d'El Hassen El Wazzan (Léon L'Africain).
- Vie de la femme du 1e siècle dans la Rehla d'Ibn Battutah
- Alya BELKADI - MAAOUIA, L'amour chez Ibn Hazm
- Hasna HAMZAOUI, Al Jahiz psychologue
Par ailleurs, j'ai moi-même intégré le système d'Avicienne dans mon enseignement de psychologie aux étudiants en arts plastiques et graphiques.

A propos de la deuxième sorte de tentation, on a écrit récemment dans le Bulletin de Psychologie : "Le temps n'est plus où l'on pouvait impunément, au nom d'un tout neuf et présomptueux savoir psychanalytique, "interpréter" sans règle ni vergogne n'importe quelle oeuvre de la littérature, "interpréter" se voulant dans ce contexte synonyme "d'expliquer". Reconnaître le complexe d'Oedipe chez les personnages ou l'auteur d'une fiction est un sport qui garde encore des adeptes mais n'a plus guère de supporters. Les littéraires rient ou s'agacent, et le profane reste rêveur devant une répétition qui confine à l'automatisme"(2).

Comme il y a lieu de s'en douter, nous ne réussirons pas nous-même à échapper toujours à ces tentations.

Un autre type de difficulté est spécifique à l'étude des documents littéraires.

En effet, une question se pose lorsqu'on interroge le texte : les comportements des personnages tels qu'ils sont décrits et les valeurs auxquelles ils sont prétendus croire renseignent-ils sur les comportements communément observés et le système de valeurs effectif qui avait cours à l'époque où sont sensés se dérouler les faits ou à laquelle a vécu l'auteur, ou représentent-ils au contraire une compensation, une manière propre à l'auteur de combler les lacunes et les manques qu'il ressent au sein de la société et de la culture dans lesquelles il vit, et cela en imaginant et en décrivant des comportements fictifs ? Malgré cette difficulté, à laquelle on a souvent répondu que l'approche de l'auteur de l'oeuvre littéraire tient normalement de l'une et de l'autre orientations à la fois et qu'il revient donc au lecteur-ou au chercheur -de démêler les parts respectives de l'une et de l'autre- , il est possible d'analyser l'oeuvre avec la psychologie y afférente ou le système de pensée ou de représentations y afférent en repérant les champs délimités et traités, dans leur double dimension réelle et fictive, et en décrivant la façon dont ces différents champs ou ces différentes questions, ou ces différents thèmes, sont agencés les uns par rapport au autres.

Par ailleurs, il ne faudrait pas perdre de vue que la fiction et la

---

2- MERVANT Jacques : Quelques modèles d'interprétation à partir d'une lecture d'Othello. Bulletin de Psychologie. Tome XIIV N° 402. 1990 ,1991. pp437- 448.

production imaginaire, tout en étant l'expression du désir, peuvent traiter aussi bien des craintes et des peurs.

Notre intérêt pour la littérature arabo-musulmane s'étant affirmé, il restait à s'entendre sur un thème de recherche commun afin que nos efforts ne se dispersent pas trop. La psychologie étant l'étude de la personnalité, nous avons porté notre choix sur la notion de personne. Mais comme celle-ci est fort complexe, il nous a fallu définir, pour une première étape de la recherche du moins, une problématique plus circonscrite.

Or, "où se trouve le vrai moi... ? presque toujours dans une direction sociale, l'honneur, ou dans une direction affective, l'amour..." dit Jean Stoetzel qui ajoute, mettant l'accent sur les disparités culturelles : "Le domaine sexuel est probablement celui dans lequel un Japonais et un Occidental se comprennent le moins. Car au Japon, le sexe est un sentiment humain parfaitement bon, pourvu qu'il reste à sa place, qui est une place très secondaire"[(3)].

Privilégiant la direction affective, nous avons décidé de traiter de l'homme, de la femme et de l'amour et cela parce que, comparativement, notre culture aurait tendance à brimer l'expression du sentiment amoureux, chez la femme surtout.

Ainsi énoncée, cette affirmation ne peut manquer de soulever toute une série d'objections. C'est pour cela que nous avons pensé organiser cette réunion scientifique.

Il ne serait peut-être pas tout à fait déplacé d'insister sur l'intérêt de la question posée. En la retenant, notre souci était de chercher à identifier une dimension qui est culturellement chargée, donc donnant lieu à d'importantes différences d'une société à une autre ou d'une époque à une autre et aussi de chercher à identifier une dimension centrale qui a des incidences évidentes sur la psychologie de l'individu, sur sa façon de se concevoir et de concevoir le monde.

3- Jean STŒTZEL, La psychologie sociale, p.146 et 151.



AUTOUR DE TEXTES ANCIENS

LE DESIR FEMININ DANS LES MILLE ET UNE NUIT.

Souad REJEB

En abordant les relations hommes femmes en général, et les relations amoureuses en particulier, nous devons d'abord nous interroger sur le statut de chacun dans la société, et la place qu'il occupe dans l'imaginaire de l'autre pour saisir les désirs qui les animent.

Chez les musulmans, seul le mariage constitue le cadre licite des relations amoureuses et sexuelles.

Le mariage musulman, de part sa nature polygame constitue une négation du lien de réciprocité entre l'homme et la femme, fondement de toute relation amoureuse authentique. Dans cette logique de la polygamie les femmes sont considérées comme des objets puisqu'on peut les réunir.

L'Islam identifie le désir comme un ennemi, c'est le désir féminin qu'il va essayer d'assujettir, de combattre voire de refouler.

Fatna Aït Sabbah(1) a analysé ce glissement du contrôle du désir à l'enfermement de la femme. Une véritable stratégie est instaurée pour que l'homme puisse vaincre son désir. La culture musulmane n'oppose pas civilisation et sexualité, mais civilisation et désir. Ibn El Jawzi nous dit à ce propos, il n'y a a pas d'esclavage plus total que le désir .

La volonté et la capacité de discernement s'exercent et s'actualisent en luttant contre lui. Pour lui, le regard de l'homme sur la beauté de la femme est une des flèches empoisonnées du diable.

Qu'en est-il du désir de la femme pour l'homme ?

El Akkad nous dit que la femme désire autant que l'homme sinon plus, mais elle a une attitude passive, elle attend que l'homme manifeste son désir pour elle. Il la compare à toutes les femelles animales qui attendent passivement le mâle. Il invoque la nature féminine qui a été crée pour satisfaire le désir masculin.

Il croit au mythe de la nature, à la congénitalité de la personnalité féminine et à sa pudeur innée. Pour lui la faiblesse de la femme face à l'homme est compensée par son pouvoir de séduction, l'unique qu'elle possède.

Selon sa conception la sexualité serait une entreprise de chasse et d'exploitation dirigée par les hommes contre les femmes : L'auteur essaye à travers son discours de faire passer la soumission féminine pour un épanouissement, selon la logique de sa psychologie du pouvoir, il faut que la femme soit soumise à l'homme pour que les relations puissent prendre un caractère érotique. Si la femme essaye de se révolter, il recommande à l'homme de briser sa volonté en refusant de succomber à sa séduction; aussi la femme doit être non seulement domptée mais complètement effacée dans le mariage.

Cette conception d'El Akkad du rapport entre les sexes ne lui est pas propre, c'est une lecture du coran qu'il nous propose puisque son livre est intitulé: "La femme dans le coran".

Revenons aux relations sexuelles telles qu'elles sont envisagées dans le discours érotique analysé par Fetna Aït Sabbah[(2)]. La femme est appelée ommisexuelle et son sexe est une crevasse ventouse; elle nous dit que cette femme est castrée, dépourvue de parole et de mouvement, Cheïkh Nefzaoui donne une description munitieuse du corps féminin et concentre son attention sur " cet obscur objet du désir " il nous dit : le " réchaud sera large... Son ouverture sera étroite... Elle sera humide, brûlante, comme si les flammes allaient s'en échapper" durant l'acte sexuel la femme revêt l'allure d'une bête : "elle poussa un grand râle et je lui entendis un hennissement semblable à celui de l'ânesse ".

Pour l'auteur le désir sexuel de la femme n'est pas une expression de sa personne, mais une émanation de son sexe : " à présent le corps de ma visiteuse est attaché à la conjonction, le désir s'est éveillé furieusement entre ses cuisses et sa partie chaude est prise de convulsions ".

Ce morcellement du corps féminin serait il destiné à juguler l'angoisse suscitée chez l'homme par le désir de sa partenaire.

Le désir féminin tel qu'il s'exprime dans ce discours confirmerait ce que dit Noualis : le désir sexuel n'est peut être qu'un appétit de chair humaine "Si le sexe de la femme est vécu comme une bouche dévorante et multiliante, c'est qu'il renvoie à des représentations préœdipiennes, reflet d'une plantasmatique orale, n'y aurait-il pas dans l'imaginaire de l'auteur une confusion du pôle oral et du pôle génital. La peur de la castration est omniprésente au niveau de ce discours.

Nous pouvons nous demander si l'ordre des sexes, si le rapport hommes femmes dans nos sociétés qui a été et qui demeure un rapport de domination, peut laisser place au désir réciproque et à l'amour.

Il existe des penseurs arabes qui ont défendu la notion de couple et de réciprocité amoureuse tels que Ibn Hazm : "Il y a des gens qui prétendent que l'union prolongée est fatale à l'amour, c'est une opinion méprisable, cela ne se produit que chez les inconstants"(3) et Ibn El wassa(4) va dans le même sens pour lui, lorsqu'un homme consacré aux bonnes mœurs aimait une femme, il ne la quittait plus jusqu'à la mort, son coeur n'était occupé d'aucune autre et il n'essayait pas de se consoler ailleurs... et il en était de même pour la femme .

Dans la conception udhrite de l'amour, une seule femme suscite le désir de l'homme. Elle est mariée de haut rang, séduisante par sa coquetterie et son refus. L'amant comme l'a souligné Tahar Labib(5) s'arroge le droit de jouir uniquement de la partie supérieure du corps féminin à l'instar du nourrisson au stade oral. Le poète fait lui même ce rapprochement :

"Chaque fois que l'on parle de Lobna.

Je me sens attiré par son souvenir.

Comme un bébé par un sein riche en lait".

Qu'en est-il du désir et de l'amour dans la vie courante ? plusieurs romans, analyses et enquêtes ont montré que les relations entre les sexes sont génératrices de souffrance plutôt que de plaisir et de jouissance.

Mernissi(6) note à ce propos : "On déteste Freud et son miroir psychanalytique parce qu'il renvoie à notre douleur, notre souffrance d'hommes et de femmes condamnés par un destin patriarcal millénaire à nous faire du mal, à nous déchirer dans notre désir d'aimer ".

Lilia Labidi(7) confirme ces propos : "qu'elles habitent Tunis ou la campagne, qu'elles appartiennent à la bourgeoisie ou à un milieu rural, les femmes vivent la sexualité comme l'accomplissement d'un devoir ou mieux d'un service ".

Une enquête(8) effectuée en milieu populaire à montré que "la relation sexuelle est vécue par la quasi totalité des enquêtées comme une

contrainte voire comme une corvée "le mot amour fait sourire les femmes, car c'est une dimension inexistante dans leur couple.

Certains hommes arabes déplorent leur façon d'aimer, Tahar Ben Jalloun[9] fait son autocritique en ces termes : "Je continuais à m'intéresser plus à ses seins qu'a ses yeux, je n'avais pas le temps de réfléchir, de penser et d'analyser mon comportement bestial, je consommais ce corps sans le moindre remords... L'homme arabe est violent avec la femme parce qu'il sait qu'il et perdant."

Pour Bouhdiba[10] le royaume des mères empêche celui des épouses d'exister : "L'instabilité du mariage traduit nous semble-t-il cette incapacité foncière à se détacher entièrement de la mère et à percevoir la femme épouse comme partenaire sexuel et comme vis à vis dans une oeuvre à bâtir en commun... l'arabe est et reste un don juan qui a trouvé dans le fiqh le meilleur allié ".

La psychanalyse a mis l'accent sur l'influence de la défaillance maternelle, celle-ci ne peut jouer un rôle structurant que si elle exprime par son discours et par ses actes son amour pour le père et la reconnaissance de la loi humaine. Or La mère dans notre société est l'adoratrice de son fils. Cette relation perturbée entre la mère et le fils peut revêtir une forme de rejet de la part de ce dernier. Lilia Labidi (11) dans un article "Le passé ou le pouvoir de l' abject " a relevé le rejet de la mère de la part du fils.

La relation à la mère d'après les psychanalystes revêt une face mortifère et une face paradisiaque. Un paradis dont on ne sortirait jamais.

Le désir serait donc "une poussée visant à colmater la faille ouverte par le manque à être, c'est à dire l'expérience existentielle du sujet séparé du complément maternel[12].

Le désir établit une liaison profonde entre le conscient et l'inconxistent, il plonge ses racines dans la mémoire individuelle et la mémoire collective.

Notre choix s'est porté sur les mille et une nuit comme support de la mémoire collective, pour essayer de saisir comment s'exprime le désir féminin pour l'homme, et si nous retrouvons cette femme belle et silencieuse telle que la désire l'homme musulman.

La majorité des chercheurs s'accordent à affirmer le caractère oriental des milles et une nuit. L'ouvrage serait né d'un noyau hindou, adopté par les persans qui l'ont transmis aux arabes. Les Irakiens et les Egyptiens ont ajouté de nombreux motifs puisant dans les traditions babyloniennes et pharaoniques transmis par la mémoire collective.

Un conte cadre introduit l'oeuvre, il s'agit d'une série de drames causés par la faute de femmes. Deux reines, épouses de deux rois frères Schahrayar et chahzamane.

Le désir sexuel de ces deux reines viole la loi, conteste le pouvoir et méconnait la hiérarchie.

L'expression paroxystique du désir féminin est relatée dans le conte du Ifrit et de sa prisonnière. Insatiable et indomptable le désir féminin est capable de surmonter tous les obstacles et de vaincre les génies pour se frayer un chemin vers la satisfaction.

Convaincu de la monstruosité du désir sexuel féminin shahrayar décide de joindre Thanatos à Eros. Après un long calvaire qu'il fait subir à son peuple en sacrifiant une jeune fille quotidiennement, surgit une femme salvatrice Schérazade qui durant mille et une nuit a écarté "cette présence de la mort qui fait de la vie humaine ce sursis obtenu de matin en matin au nom des significations" (Lacan)(12). Ce scénario ne reflète t-il pas le drame existentiel de toute personne vouée inéluctablement à la mort ? La signification profonde du conte nous semble la suivante : L'angoisse extentielle ne saurait être jugulée par le plaisir sexuel mais l'amour qui intègre cette dimension. L'amour pour le roi n'est autre qu'une profonde communication instaurée entre lui et son épouse qui de jour en jour calme son angoisse et répare un narcissisme profondément atteint.

Contrairement à la femme belle et silencieuse telle qu'elle est décrite par Fetna Aït Sabbah nous sommes en présence d'une femme qui ne cesse pas de parler et dont la parole constitue un bouclier qui protège le roi de son instinct meurtrir et ses épouses d'une mort certaine. Ainsi nous sommes en présence de deux productions de l'imaginaire arabe. Sont-elles contradictoires ? Seule une analyse poussée permettrait une réponse à cette question.

L'œuvre que nous avons tenté d'approcher donne du désir féminin une multitude d'expressions. Il ne serait pas possible de les analyser

toutes pendant le temps qui nous est alloué. Nous avons choisi de présenter quelques contes qui permettent de saisir le désir amoureux de la femme de manière aussi variée que possible.

Le premier conte que nous avons choisi de présenter est intitulé : " Un mariage par ouie dire, Histoire de Djoullanare de la mer : "

Ce conte nous présente deux prototypes de femmes qui se différencient par leur attitude face à la sexualité. La première se caractérise par l' absence de désir pour son mari, la deuxième éprouve un désir pour les hommes sans foi ni loi.

Il s'agit d'un roi Persan qui avait pour capitale Khourasane, il avait cent concubines, aucune ne lui a donné un enfant.

Un jour, un marchand lui amène une jeune fille : "quelqu'un de plus parfait qu'un étendard, de plus droit que la plume d'oiseau que l'on a taillée pour écrire, de si bien fait qu'une telle femme eût fait pâlir de confusion la lune qui se serait levée auprès d'elle"(13).

L'attachement que le roi conçut pour cette femme ne cessa de grandir... Il renonça à toutes ses favorites, concubines et épouses. Elle ne manifestait aucun désir pour lui et restait obstinément muette durant toute une année, après quoi elle a daigné lui adresser ces paroles " Ce que je sais, c'est que si je n'avais pas été enceinte, je n'aurais pas prononcé un seul mot, je ne t'aurais pas parlé, je n'aurais pas répondu à ta pressente demande ."

Joullanare est en un sens une révoltée, elle a quitté sa famille, a repoussé l'autorité familiale, elle se réfugie dans un mutisme total, une autre forme de refus du pouvoir mâle. Joullanare incarne l'image "typique" de la femme telle qu'elle est décrite par Fatna Aït Sabbah dans "la femme dans l'inconscient musulman" c'est à dire "belle et silencieuse". En dépit de son absence de chaleur et de son insensibilité, peut être même à cause de son indifférence le roi était follement amoureux d'elle. Il a délaissé toutes les femmes de son harem pour se consacrer à sa passion. Il éprouve pour elle une étrange sensation de tendresse, une entente pour ainsi dire charnelle irrésistible. Il est comme drogué par ce contact instinctif et quasi animal, puisque la parole en est absente. C'est la maternité qui fait retrouver la parole à Joullanare, la castraction de la voix prend fin, symbole phallique, la voix rejaillit lorsque "L'enfant paraît".

Dans le même conte nous découvrons une femme, une reine de la cité des mages " une femme jeune et aussi resplendissente que l'astre des nuits", elle s'appelle Laâb" montée du soleil ".

Le roi Badr fils de Joullanare parti à la recherche de sa bien aimée" "Jawhara" qu'il ne connait pas, mais dont il est épris on écoutant sa mère et son oncle vanter sa beauté. Au cours de son voyage il est arrivé par hasard dans la cité des mages.

Il a été adopté par un vieillard musulman qui lui a raconté l'histoire de la reine Laâb quand le vieux a terminé son récit Badr s'écria : "oh mon maître elle me fait peur". Quant la reine Laâb a vu Badr pour la première fois elle dit : "Oh Abou Abdallah, que voilà un beau jeune homme... Oh mon père refuserais-tu de me le donner en cadeau ? Je me suis éprise de lui." Après une longue discussion elle remit une gratification de mille pièces d'or au vieillard et elle prit Badr. Ici les rôles sont inversés, Badr est féminisé puisque c'est la femme qui paye pour se le procurer. Nous savons que le roi a payé 10.000 dinars pour avoir Joullanare la mère de Badr.

Le roi Badr "considérait la beauté de cette femme, ébloui par tant de splendeur il se disait: par dieu elle l'emporte en beauté sur la princesse Jawhara, si elle accepte de m'épouser, j'abandonnerai mon royaume et je m'établirai pour la vie auprès d'elle, sans songer à revenir chez ma mère. Pourvu que je jouisse d'elle pendant quarante jours et quarante nuits... Peu m'importe ce que l'avenir me réserve ! Je consens qu'elle tue, qu'elle jette des sorts, à ce prix : chaque nuit passée avec elle vaut une vie ! "(13).

Bien qu'ayant trouvé le bonheur à ses côtés, la reine était infidèle et elle a fini par transformer Badr en un oiseau hideux, et c'est grâce à sa mère Djoullanare qu'il a pu retrouver sa forme humaine.

Dans cet imaginaire, le désir féminin quand il s'exprime, sème l'anarchie et cause la perte des hommes, Laâb nous est présentée comme une femme égocentrique, incapable d'aimer. Son désir est l'expression de l'instinct démoniaque inhumain. Elle a la beauté des êtres célestes, une beauté perverse aveuglante, à tel point que Badr a accepté son jeu dont l'enjeu est l'amour et la mort.

Elle est reine, donc au-dessus de toute loi, son désir semble constituer sa loi suprême, Laâb rassemble les caractéristiques de la femme toute puissante : Reine, belle, magicienne, désirante, jalouse, meurtrière. Pour ce personnage eros a pris le visage de la mort, Laâb pourrait être considérée comme figure archétypale que craint et rejette l'esprit musulman.

Cette femme ôte à ses partenaires leur humanité et les transforme en bêtes,cette métaponorphose pourrait symboliser l'envahissement du ça, et représente une absence de véritable humanité.

A travers ce conte la perversité conserne uniquement la sexualité féminine. Celle de l'homme serait "Au dessus de tout soupçon".

Plusieurs contes nous font découvrir un désir féminin qui s'exprime librement et naturellement, qui souvent devance le désir de l'homme.

La femme désirante est souvent présentée sous le visage d'une adolescente, le plus souvent vierge et d'une beauté envahissante qui pénètre l'homme par effraction et occupe tout son espace intérieur.

L'homme désiré et désirant est souvent dépeint comme un adolescent aussi beau que les astres, nous relevons cette tendance à transcender l'humanité des amoureux en les comparant de manière quasi obsessionnelle tour à tour à la lune au soleil et aux étoiles, qui pourrait exprimer un souci de spiritualité dans la relation amoureuse. Le désir et l'amour sont souvent présentés dans les nuits comme le privilège d'être exceptionnels soit par leur physique soit par leur situation sociale.

Du désir féminin nous ne savons rien. Ces femmes dans les milles et une nuit) issues nous semble-t-il de l'imaginaire masculin et comme l'énonce Bachelard(14) "La création littéraire d'une femme par un homme, d'un homme par une femme sont des créations brulantes" et Eckerman d'ajouter "Dis moi qui tù crées, je te dirai qui tu es".

Les milles et une nuit sont inaugurées par des femmes qui ont menacé l'ordre social en énonçant le primat de la jouissance. Le roi a été dérangé par le désir féminin et la trahison qui l'ont écorché à vif et qui est devenu un meurtrier.

Ainsi la première image est celle d'une sexualité féminine trop dangereuse véritable menace pour le règne de la loi et de l'ordre. Puis

apparaît Schérazade femme salvatrice, pour qui le désir sexuel n'est pas très important dans sa relation à Schahrayar, c'est la voix et le récit qui agissent sur l'imaginaire du roi pour transformer son attitude vis à vis des femmes ; et lui faire croire enfin qu'il existe certaines qui acceptent la loi et permettent aux hommes de maîtriser le désir féminin.

La femme désirante dans les mille et une nuit revêt plusieurs visages des plus menançants ceux plus sécurisants, la femme salvatrice incarnée par schérazade et une femme dont le désir sexuel est sublimé en un désir de sauver ses semblables d'une mort certaine.

La femme doit elle s'éclipser en tant que désirante et et sensuelle pour s'ériger en femme salvatrice ?

L'imaginaire dans les milles et une nuit rejoint l'imaginaire d'autres cultures comme l'a souligné Enriquez(15) "dans toutes les sociétés... demeurent et fonctionnent toujours des mythes et des comportements qui désignent la femme comme un être malfaisant". Le désir féminin quand il s'exprime souvent il s'oppose à l'ordre social.

Il nous semble que le visage le plus marquant est celui de Shérazade. Les nuits véhiculent un message féministe. Sherazade n'est pas classée du côté de la "nature" mais du côté de la "culture".

NOTES

(1) Fatna Aït Sabbah "La femme dans l'inconscient musulman" le sycomore, Paris 1983.

(2) Aït Sabbah op. cit.

(3) Ibn Hazm Tawq El Hamama, ed et trad Bercher.

(4) Ibn Al-Wassa, Kitab Al-Muwassa, trad de w. walther.

(5) T. Labib, le poésie amoureuse des arabes, SNED, Alger 1974.

(6) F. Mernissi, jeune Afrique plus, 1984, N°4.

(7) L. Labidi, Cabra Hachma, Annawras Tunis 1989.

(8) S. Rejeb, Revue du CERES 1987.

(9) T. B. Jelloun ; l'ecrivain public, Seuil Paris 1983.

(10) A.Bouhdiba, la sexualité en Islam, Puf, Paris 1975.

(11) L. Labidi, Poychologie différentielle des sexes, CERES, série psychologique N°3, 1985.

(12) LacanEcrits ed, seuil.

(13) Mille et une nuits Trad R.Khawam, phebus Paris 1986.

(14) In Bachelard, Poétique de la Rêverie, Puf, Paris, 1974.

(15) Enriquez, de la horde à l'Etat, Ed Gallimard 1983.

L'AMOUR MYSTIQUE COMME AMOUR DE LA BEAUTE CHEZ IBN SINA ET RUZBIHAN DE SHIRAZ.

Rajet AZZOUZ LATIRI

Nous avons découvert deux textes d'une grande beauté, l'un écrit par Ibn Sina (980-1037), l'autre écrit par Ruzbihan (1128-1209), ayant pour thème "L'Amour de la Beauté" Mais ce ne sont pas les seuls textes qui parlent de l'Amour mystique. Il y a eu aussi Sohrawardi (1155-1191) et Ibn Arabi (1165-1241). Mais nous n'étudierons ici que les deux premiers textes cités - Nous commencerons par la présentation du "traité d'Ibn Sina sur l'Amour" qui est en fait une lettre de 27 pages adressée à un jurisconsulte et composée de six chapitres et une conclusion importante. Ce traité sur l'Amour est classé par les historiens de la philosophie islamique parmi les textes dits de tendance mystique.

En effet, l'étude aviceniènne de l'amour aboutit dans la conclusion à une véritable métaphysique commandée par le principe Amour et à une théorie de la connaissance mystique de Dieu liée à un désir ardent de rejoindre la perfection divine. Mais avant d'arriver à cette conclusion mystique, Ibn Sina nous présente diverses manifestations de l'amour, diverses manières d'aimer. Ibn Sina va faire de l'amour un principe de mouvement universel, commandant tous les êtres de la création. C'est ainsi qu'Ibn Sina nous parlera de l'Amour en tant que force qui meut toute la création, liant la matière, la forme et l'accident, de l'Amour qui meut les végétaux et celui qui meut les animaux (chapitres 1,2,3 et 4).

Dans les quatre premiers chapitres, Ibn Sina nous explique que le phénomène Amour ou عشق est dû au désir nostalgique شوق de tout être aspirant à son perfectionnement.

L'Amour est ici compris comme mouvement d'autodépassement naturel et inné. L'Amour est un dépassement des défauts dûs à la composante matérielle de l'être naturel, (que ce soit un végétal ou un animal). Et l'Amour qui pousse les êtres à se dépasser a un "modèle" qui n'est autre que le Parfait ou l'Absolu. Tous les êtres imparfaits qui éprouvent en eux-mêmes un manque par rapport à l'Etre absolu possèdent de manière instinctive (dira Ibn Sina) le désir de combler ce manque, de parcourir la distance qui les sépare de la perfection.

La conscience de ce qui sépare l'existant de la perfection se présente dans des degrés divers, selon le niveau occupé par l'existant dans l'échelle de l'être. Les degrés dans l'échelle de l'être sont occupés de manière ascendante par les éléments matériels, par la manière informée, par le végétal, par l'animal, puis par l'homme et enfin par les êtres Célestes ou Anges. Le mouvement qui anime les êtres est naturellement un mouvement vers le haut, toujours vers ce qui est supérieur. Ce mouvement qui anime la création toute entière vers le haut est un principe universel appelé Amour Universel العشق الكلي. C'est un principe à la fois ontologique, cosmologique, biologique et mystique. Et il y a un seul Amour qui anime tous les êtres vers la perfection. La dynamique de toute la création est commandée par un seul et même principe : l'Amour Universel.

Le mouvement de toute la création est orienté vers ce qui convient le mieux, et ce qui convient le mieux[1] c'est le Bien. Et le Bien absolu est plus désirable que les biens relatifs. Donc, en réalité, toute la création désire rejoindre le Bien suprême c'est à dire Dieu[2].

Aimer le Bien, le désirer fait partie de la nature intime de tout être créé, mais tous les êtres ne sont pas conscients que ce vers quoi ils tendent comme objet ultime de leur désir c'est Dieu. De toutes les créatures terrestres, c'est l'homme qui, par la réflexion, comprend que la fin véritable et l'objet réel de son désir c'est Dieu.

C'est ainsi que la sensibilité humaine et les désirs humains sont plus que de simples désirs animaux ; cela, Ibn Sina l'explique par la présence de la raison (الناطقة) qui est une faculté supérieure qui affine, approfondit et ennoblit l'usage des autres facultés inférieures. Ainsi, en tant que la faculté intellective ou Raison est une spécificité humaine dans le monde de la génération et de la corruption, et en tant qu'elle est un Don de la création qui élève l'homme vers Dieu, cette faculté intellective va donner à la sensibilité et au désir humains une valeur spirituelle que ne possède pas la sensibilité animale[3]. C'est ainsi qu'Ibn Sina va classer parmi les perversités, les comportements affectifs et érotiques qui ne se subordonnent ni à la Loi divine ni à la Raison humaine comprise ici comme outil de jugement à la fois esthétique et moral. Ainsi, l'adultère èt

1) Ibn Sina = Traité sur l'Amour - Chaque 1.p4.
2) Ibid = Ibn Sina = Traité sur l'Amour - Chap 1p 4-5
3) Ibid p15

l'homosexualité sont répréhensibles car ils n'expriment pas la spécificité humaine qui consiste en un raffinement à la fois esthétique et spirituel dans le rapport de l'homme à son semblable. Le raffinement esthétique est exprimé par l'amour pour les belles choses, pour les belles formes et pour les beaux visages. Mais, au lieu d'inspirer seulement le désir animal, la beauté d'un homme ou d'une femme doit inspirer un désir spirituel qui transforme l'Amour et l'amitié en occasions pour penser et imaginer la beauté créatrice originelle. C'est parce qu'il est Beau que Dieu a créé la beauté, pour que les hommes se rappellent de lui. La beauté humaine est donc un signe de Dieu, une empreinte de Dieu dans la créature. Et Ibn Sina de citer un hadith ou dit prophétique enjoignant de demander tout ce dont on a besoin à ceux qui sont beaux de visage et de constitution(4).

Ibn Sina explique ce Hadith par le principe que les beaux visages expriment de belles âmes, que la beauté intérieure transparaît toujours à l'extérieur, et qu'à la laideur d'un visage ne correspond pas forcément une âme vile. Une belle âme peut se cacher derrière une laideur accidentelle ; ou alors, comme, Socrate qui a maîtrisé ses démons(5), il arrive qu'un homme sans beauté combatte sa mauvaise nature et embellisse son âme(6) par un effort soutenu de la volonté.

Mais il y a aussi les beaux visages qui cachent des natures vicieuses; mais à ceci il y a chez Ibn Sina une explication : ou bien le caractère vicieux est dû à des causes contingentes ou à de mauvaises habitudes. Ces développements consistent chez Ibn Sina à montrer que l'amour de la beauté n'a rien d'irrationnel ni d'impie et qu'au contraire, la beauté étant nécessairement un des attributs de Dieu, ne peut qu'aimer les beautés relatives qui nous rappellent la générosité divine, la laideur physique et morale gardant toujours le statut d'accident rectifiable par la volonté. Ibn Sina relie donc l'amour à la beauté. Et comme il n'y a pas de rupture dans l'ordre de la création, l'amour pour une belle forme ou pour une belle personne est une sorte de louange à Dieu, source et paradigme de toute beauté. Mais nous n'oublierons pas de dire que l'amour-louange à Dieu est un Amour sublimé qui a mis entre

4) Ibid p 16 - Ce hadith n'est pas vérifié mais il n'est pas en contradiction avec d'autres hadiths comme "Dieu est beau".

5) Nietzsche: Crépuscule des Idoles - p 24.

6) Ibn Sina p 16.

parenthèses la violence des sentiments égoïstes et destructeurs; le désir lui-même, en tant que désir humain est plus qu'un instinct animal. Le désir humain est toujours déjà transformé et rehaussé par l'intervention de l'imagination et de la raison(7) Et plus de sept siècles avant Kant, Ibn Sina introduit la réflexion et les Idées (ou valeurs) dans le jugement esthétique et dans l'amour pour les choses belles et harmonieuses. En effet, si en 1790, Kant dans "La critique de la Faculté de Juger "nous parle, au paragraphe 59, de "La beauté comme symbole de la moralité"(8) et du Bien, Ibn Sina, au Xème et XI Siècle fait de la beauté humaine et de toute forme harmonieuse et plaisante un signe de la Beauté créatrice et un symbole qui nous renvoie à Dieu(9).

Il y a donc pour Ibn Sina différentes manières d'aimer. Aimer d'un simple amour animal ne convient pas à la dignité humaine. Mais il y a la manière raffinée, spirituelle, propre à un être intelligent qui mêle la sensibilité, les idées et les idéaux dans son regard et dans son rapport à l'objet de son amour. C'est cela pour Ibn Sina la véritable manière d'aimer(10). L'Amour est donc pour Ibn Sina l'expression d'un désir de perfection, de réalisation spirituelle. Il est la nostalgie de l'absolu. Chez notre philosophe,la sensibilitée et l'esprit ne s'opposent pas, le sentiment et la raison ne s'excluent pas; bien au contraire, ils composent avec leurs différences, des conduites supérieures, inconnues dans le monde animal et qui font de l'amour un art de vivre dans un monde de beauté appréciée esthétiquement et intellectuellement.

Maintenant, après avoir parlé de cet amour de la beauté, Ibn Sina va nous parler des différentes manières de se rapporter à l'objet naturel et terrestre de son amour. Pour notre philosophe. Il y a trois manières d'exprimer son amour à l'aimé : il y a l'accouplement, l'embrassement et le baiser. L'accouplement est compris comme une conduite non spécifique à l'homme et ne peut être satisfaisante du point de vue du philosophe que s'il devient "amour raisonnable"(11), que ne réprouvent ni la Loi ni la Raison. L'adultère et l'homosexualité ne font pas partie de l'amour raisonnable. Seul le rapport conjugal est respectable.

---

7) Ibn Sina p 15
8) Kant: Critique de la Faculté de juger parag. 59
9) Traité sur l'Amour Chap 1 p 5. (Ibn Sina)
10) Ibn Sina - Traité sur l'Amour Chap 5 p 15
11) Ibn Sina Traité sur l'Amour Chap 5 p 17 = l'Al'Icchq al notqi : العشق النطقي

Quant à l'embrassement et au baiser, sans être répréhensibles en eux mêmes; ils peuvent le devenir si l'intention amicale et l'amour spirituel sont transgressés par des désirs de nature sensuelle. Il faut donc, d'après Ibn Sina être prudent et éviter de tomber dans les tentations adultérines et homosexuelles(12). Ainsi, à l'intérieur des limites fixées par la loi divine et approuvées par la raison humaine, il y a place chez Ibn Sina pour une vaste expérience à la fois esthétique, métaphysique, affective et mystique.

Chez Ibn Sina, il y a une thématisation de l'Amour comme Amour de la beauté. La beauté d'un homme, d'une femme ou de n'importe quelle créature nous renvoie à Dieu origine de toute beauté. L'Amour de la beauté à l'intérieur des limites de la loi divine devient louange à Dieu, devient prière. L'Amour sublimé devient principe d'un être dans le monde qui, de mondain devient mystique. Aimer quelqu'un pour sa beauté physique et morale, sans pour cela avoir d'intentions sensuelles, est pour Ibn Sina, le summum de la virilité et de la générosité Mourou'a (المروءة), de même que c'est un véritable raffinement(13). Ici l'esthétique rejoint l'éthique. L'Amour, étant désir de perfection, désir d'accomplissement, désir d'union et d'identification à ce qui nous élève au-dessus de nous mêmes et nous réalise dans notre humanité idéale, cet amour va évoluer pour nous attirer vers le monde des intelligibles et du Bien Suprême(14) en effet on ne peut manquer d'aimer celui qui nous a créés par un débordement d'amour(15) car, pour Ibn Sina, la preuve de cet amour divin est la création elle-même, car Dieu n'a pas besoin de nous pour exister.

A ce niveau, une question se présente : quel rapport peut- il y avoir entre l'Amour pour une belle femme ou pour un bel homme el l'amour pour Dieu ? Comment peut-on associer amour humain et amour divin ?

La réponse à cette question,nous l'avons trouvée dans un très beau texte, intitulé : " Le Jasmin des Fidèles d'Amour" écrit pàr un mystique de Shiraz du 12ème siècle, du nom de Ruzbihan (522/1128 mort en 606/1209). Dans ce texte, Ruzbihan thématise et analyse une expérience amoureuse particulière à certains soufis qu'il appelle "Les fidèles d'amour". Cette appellation et le contenu de cette philosophie de" l'amour

12) Ibn Sina = Chap 5, p 17.
13) Ibn Sina = Chap 5, p 17.
14) Ibn Sina = Chap. 5, p 17.
15) Ibn Sina Chap. 7, p 26.

sublime" vont rassembler à notre avis des penseurs mystiques comme Ibn Sina[16] (980-1037), Sohrawardi[17] (1155-1191), Ruzbihan de Shiraz[18], Ibn Arabi[19] (1165-1241), Hallaj (858-922).

Cette philosophie des Fidèles d'Amour a pour symboles : Youssef et Zouleikha[20] Majnun et Leïla. Cette expérience amoureuse sublime a été vécue par plusieurs mystiques orientaux comme Ibn Arabi, Ruzbiham, J. Rumi[21] (1207-1273) Ibn Al Faridh (1181-1235) et d'autres encore...

Mais en quoi consiste donc cette philosophie des fidèles d'Amour?

Elle consiste tout d'abord à distinguer l'abstinence propre aux ascétes chrétiens, (les pieux dévots) et le Zohd des ascètes puritains de l'Islam, de l'éthos propre aux Amoureux de la Beauté. Mais l'amour de la beauté chez les خواص المحبّة, initiés de l'amour divin n'est ni culte de la beauté physique au sens grec, ni une idolâtrie esthétique

Le culte moderne de la beauté publicitaire n'appartient pas non plus à la foi des fidèles d'Amour. En effet dans tous les cas cités, la beauté est dépouillée de sa sacralité, donc profanée. Ce qu'aime le fidèle d'amour, c'est un miroir qui reflète la beauté divine مرآة التجلي[23], et non pas une image au sens iconographique du terme. En effet, la perception de la beauté sensible transporte le sujet amoureux dans un monde qui n'est plus sensible : un monde où tout est amplifié, magnifié, sacralisé. La beauté sublime devient signe au sens de "آية" symbole qui mène à la prière. La beauté humaine prend ainsi une valeur théophanique, c'est-à-dire que si toute la création est une manifestation de Dieu comme l'a dit Ibn Sina, la beauté est un signe qui rappelle à l'amoureux la beauté créatrice originelle[24].

La beauté d'une personne est donc un témoin de la beauté divine. La notion de témoin de contemplation[25] الشاهد المشهود est solidaire, chez Ruzbihan, du phénomène de la réciprocité du regardant-regardé qui vaut

16) Ibn Sina: Rissalat fil Ishq . Traité sur l'Amour.
17) Sohraward: Vade-macun des fidèles d'Amour: mou'niss Al ochchaq.
18) Ruzbiham : Jasmin des fidèles d'Amour, publié dans Bibliothèque Iranienne T.8-1958.
19) Ibn Arabi: Traité - et Torjoman achchawq.
20) Sohraward: Mo'niss al ochchaq - cf-H.Corbin- Islam Iranien. T II - P 361.
21) Rumi = Mathnawi, Rubaiyat, Odes Mystiques.
22) H.Corbin - Islam Iranien T.3.p 71.
23) H.Corbin - Islam Iranien T.3.p 15-16.
24) H.Corbin - Islam Iranien T.3.p 77.
25) H.Corbin - Islam Iranien T.3p 78-80

aussi bien pour le cas du miroir que pour le cas de la relation entre Dieu et le Fidèle. Dieu ne regarde que ceux qui le regardent. Celui qui ne regarde pas la beauté divine dans la beauté humaine n'est pas regardé par Dieu(26). Le voile sensuel, jeté par le regard du désir physique sur un beau visage, occulte et empêche donc la théophanie. Ainsi, sans être ni immanentisme (حلولية) ni incarnationnisme (تجسيدية) la reconnaissance de la signification théophanique de la beauté humaine permet l'actualisation du Paradis le temps d'un regard amoureux. Comme il y a donc une réciprocité de l'amour et du regard entre Dieu et l'Homme, il y a une réciprocité de l'oubli et de la non reconnaissance(27) de l'un par l'autre. Mais d'où est ce que les Soufis Fidèles d'Amour ont-ils pris cette idée que la beauté est un signe de Dieu ?

Cette idée a été puisée dans les textes sacrés du Coran et des Hadiths - Chez Ibn Sina, chez Sohrawardi, chez Ruzbihan et Ibn Arabi, nous avons trouvé les références suivantes : d'abord ce verset : "Nous avons donné à l'homme la plus belle des statures", puis les Hadiths ou Dits prophétiques : " Dieu créa Adam à son image ", et " Dieu est beau et il aime la beauté"(28).

D'autre part, les fidèles d'Amour, selon Ruzbihan ont trouvé dans le Coran même et dans l'amour du prophète pour ses femmes des symboles de leur éthique. En effet, l'exemple de Youssef (Joseph) et Zouleikha illustre par excellence une histoire où l'amour et la beauté sont indissociables. De même, dans la tradition littéraire et poétique des arabes et des persans, Majnun et Leïla sont des symboles du lien qui lie l'Amour à la beauté. Alors que Sohrawardi dans le Mo'niss Al Ochchaq(29) va développer un mythe mystique autour de Youssef et Zouleikha, Ruzbihan va s'intéresser à l'étude de l'Amour de Majnun pour Leïla(30). En effet, l'Amour de Majnun pour Leïla représente l'amour humain qui s'est transcendé et sublimé jusqu'à devenir le symbole des Fidèles d'Amour par excellence. Pour Ruzbihan, Majnun n'a rien à voir avec les amoureux de la tribu de Odhra ; car l'Amour de Majnun n'est pas un

26) H.Corbin - Islam Iranien T.3p 80.

27) A propos de la reciprocité de l'Amour entre Dieu et l'homme - Ruzbihan, Avicenne et Ibn Arabi citent le même verset coranique: Sourate Al Imrane verset 31: « Dis-leur : " si vous aimez vraiment Dieu, suivez ma voie: Dieu vous aimera et effacera vos péchés » Trad.Mazigh.

28) H.Corbin - Islam Iranien- T.3.p 83 à 87.

29) H. Corbin - Islam Iranien T.2. Vade macum des fidèles d'amour (-Eros transfiguré) p 361 à381

30) H.Corbin - Islam Iranien T.3 p.81.

amour simplement platonique[31]. En effet, Majnun, comme fidèle d'amour véritable n'a plus besoin de la présence physique de Leïla. C'est pour cette raison que Leila demande à parler à Majnun, ce dernier lui répond : "Laisse-moi, je suis occupé à penser à Leïla"[32], Leïla a été donc intériorisée dans la passion de Majnun, elle fait partie de lui-même. Elle n'a été au début que l'occasion qui a permis à Majnun de connaître l'amour absolu ; Pour Ruzbihan, l'Amour de Majnun pour Leïla n'est que le chemin qui mène vers l'Amour de Dieu. Leïla n'est donc ni objet véritable, ni idole, ni icône; elle est le symbole qui mène à l'archétype, ce qui mène à l'amour sublime pour la beauté créatrice.

Il y a donc différents stades sur le chemin de l'amour.

L'amour humain prisonnier du désir sensuel n'est que le premier stade. Il faut intérioriser, l'image sensible de l'aimé pour atteindre l'image spirituelle et passer de ce deuxième stade au dernier qui est celui du regard théophanique, celui qui ne voit dans la beauté de Leïla qu'un reflet de la beauté absolue, vue avec les yeux de l'esprit[33].

- C'est ainsi que la pureté du sentiment de Majnun pour Leila va faire de Majnun un fidèle d'Amour à la fois témoin et marth, (شهيد - شاهد)[34] Et c'est cette patience de Majnun dans son amour sublimé qui représente chez les soufis ce qu'on appelle la mort mystique[35].

Il y a donc une véritable patience de l'amour, symbolisée par l'éthos de Majnun; une patience qui mène, à travers des stations مقامات, de l'amour sensuel à l'amour mystique sans libertinage[36] ni mépris pour la beauté humaine[37]. Ainsi, au paragraphe 94 du chapitre 6 du "Jasmin des Fidèles d'amour", Ruzbihan écrit ceci : "L'amour en soi-même ne mérite que louange, car l'amour physique est la voie qui mène à l'amour spirituel et l'amour spirituel est la voie qui mène à l'amour divin"[38].

Mais cet amour sublime n'est pas un amour muet qui refuse de se

31) H. Corbin - Islam Iranien T.3 p . 81.

32) Tahanaoui - voir Ichq = "إني مشغول بليلي"

33) H. Corbin - Islam Iranien T3. p 145.

34) Ruzbihan cite le célèbre hadith prophétique = " Celui qui aime, reste chaste et meurt en ayant gardé son secret, " celui -là meurt en témoin véridique et en martyr" Trad H.Corbin - Islam Iranien. T3. p.141T 3.p 141.

35) H.Corbin - Islam Iranien - T3. p 93.

36) allusion aux malamati soufis libertins.

37) allusion à l'ascétisme mortifiant.

38) Corbin - Islam. T3. p 101 - N. 131. à 133.

déclarer ; au contraire, pour Ruzbihan, il faut que l'Aimé prenne conscience de la valeur symbolique de sa beauté et comprenne la nature des sentiments qu'il ou elle inspire - A ce moment, et sans que la sublimité de la passion ne soit jamais détruite, il se produit une transmutation dans l'être et l'étho de l'Aimé qui devient à son tour Fidèle d'amour(39).

Car la passion des Fidèles d'amour, bien que paradoxale c'est à dire non-orthodoxe au premier abord, finit par convaincre et convertir l'Aimé.

- Ainsi il y a toute une herméneutique qui se fait à l'intérieur du sentiment amoureux, puisqu'il faut passer du symbole au symbolisé, du signe-beauté, à la signification - Dieu; et puisqu'il y a passage d'un amour au sens figuré ou métaphorique qui est l'amour humain à un amour au sens vrai qui est l'amour divin(40) (du مجازي au حقيقي).

Et comme l'exégèse, dans la pensée arabo-islamique est un Ta'wil تأويل , c'est à dire un retour et une remontée vers le Premier,الأوّل alors, la réflexion de Majnun et sa contemplation du symbole- Leïla ne peuvent que le mener vers Dieu qui est le Premier (Al Awal comme fin du Ta'wil).

Mais nous parlons de la Beauté depuis le début sans avoir déterminé les critères ou "canons" de cette Beauté qui inspirent cet amour passionné- D'autre part, comment défendre une métaphysique du Beau qui risque de créer par ailleurs une discrimination axiologique entre beau et laid et instituer un mépris pour tout ce qui ne correspond pas à un critère déterminé dans le jugement esthétique ?

La réponse à cette question a été indirectement donnée par H. Corbin lorsqu'il a affirmé que "La phénoménologie de la beauté est une phénoménologie de l'amour "(41).

En effet dans la philosophie des Fidèles d'amour, le jugement esthétique est un jugement élaboré, travaillé patiemment par la spiritualité d'un amour passionné qui transfigure le visage de l'Aimé et en fait un beau visage. Le jugement esthétique n'est pas ici le résultat immédiat d'une impression sensible. Le rapport de détermination est inversé puisque ce

39) Corbin - p 102-103- Jasmin. Cité dans Islam Iranien. T.3
40) A.Corbin = Islam Iranien T3. p 67-68.
41) A. Corbin = Islam Iranien T3. p 97.

n'est pas la beauté qui suscite l'amour, mais l'amour qui dévoile la beauté, qui la révèle, qui la consacre et la théophanise. Ainsi, il ne peut y avoir de risque de discrimination esthétique.

Et pour conclure, nous dirons que les mystiques musulmans / aussi bien sunnites que Shütes / ont fait de l'Islam une religion d'amour et de beauté, une religion pleine de sensibilité, de spiritualité et de poésie. Et en cela, l'apport de la mystique des Fidèles d'Amour à la spiritualité universelle est indéniable, car les écrits et la praxis soufis sont de véritables œuvres d'Art.

LA FEMME ET L'AMOUR CHEZ IBN AL MUQUAFFA

Abdallah MAAOUIA

Nous essayons dans ce texte de décrire la représentation de la femme et de l'amour chez Ibn al Muqaffà à partir de trois démarches complémentaires : l'analyse de l'image de la femme dans Kalila et Demna, l'analyse de l'image de la femme et de la représentation de l'amour charriées dans Al Adab As-Sagîr et Al Adab Al Kabir et enfin l'analyse du conte d'Iladh, de Baladh et d'Irakht, vu l'intérêt qu'il présente relativement à la question que nous nous proposons d'étudier.

Nous nous arrêterons sur la spécificité culturelle des représentations mises en évidence et, en même temps, nous examinerons les matériaux recueillis dans ce à quoi ils pourraient refèrer d'universel : nous tâcherons ainsi de voir en quoi cette manière particulière d'apprétiender l'amour et de se représenter la femme, inscrie dans une aire géographique et dans une époque déterminées, peut continuer de nous toucher.

Rappelons auparavant qu'Ibn al Muqaffà a vécu à Bassorah qui était un lieu de rencontre de nombreuses religions et de nombreuses cultures. Il ne se serait converti à l'islam qu'à un âge déjà mûr(1). Il était traducteur et a traduit certaines oeuvres du grec à l'arabe(2). Béchir Ben Halima parle, à propos d'Al Adab as-Sagîr wal Adab al Kabîr, essai rédigé par Ibn al Muqaffà, de mélange de culture arabe, de culture persane et de culture indienne, comme il y décèle l'influence de la philosophie grecque(3). Cette ouverture culturelle, jointe à d'autres arguments d'ordre plus technique, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et relatifs au texte et à son style, ont poussé plusieurs auteurs à affirmer qu'Ibn al Muqaffà n'a pas traduit Kalila et Demna mais qu'il en est l'auteur original(4). Il aurait prétendu l'avoir traduit pour se mettre à l'abri des représailles des gouvernants, toujours possibles à cette époque-là. Nous rapportons cela pour information simplement et notre propos n'est évidemment pas de trancher cette question.

1- F.GABRIELLI, Ibn al Muqaffâ, Encyclopédie de l'Eslam.

2-ليلى حسن سعد الدين كليلة ودمنة في الأدب العربي، دراسة ومقارنة.

3- البشير بن حليمة، النزعة الإنسانية في الأدب الصغير والأدب الكبي

4- ليلى حسن سعد الدين، كليلة ودمنة في الأدب العربي، دراسة مقارنة.

et Réné R. KHAWAM, Le pouvoir et les intellectuels ou les avantures de Kalila et Demna

Mounira Chapoutot-Remadi, qui a soumis Kalila et Demna à un examen statistique ayant pour objectif d'évaluer "la présence féminine dans l'oeuvre avec recensement des vices et vertus qui lui sont attribués", après avoir reconnu que "les visages de la femme (y) sont multiples... et qu' il est difficile en fait de les enfermer dans quelques catégories", constate que la qualité féminine à laquelle il est fait référence le plus fréquemment est la sagesse, la clairvoyance et la pondération.

En fait, Ibn Al Muqaffà accorde une importance capitale à la raison aussi bien pour l'homme que pour la femme. Affirmant que la raison est pour lui la valeur suprême, Abdekader Mhiri propose de considérer Ibn Al Muqaffà, mort avant la naissance d'Al Jahiz, comme le fondateur véritable du mouvement motazilite qui a fleuri à une période considérée comme l'âge d'or du rationalisme arabo-musulman[5] .

Après la raison, l'intelligence et la sagesse, le thème qui revient le plus souvent concernant la femme dans Kalila et Demna, est , selon Mounira Chapoutot-Remadi, celui de l'adultère, adultère expliqué le plus souvent par les longues absences du mari du foyer conjugal (pour des raisons professionnelles lorsqu'il est commerçant par exemple). L'adultère peut être quelquefois expliqué aussi, sinon justifié, par la noble beauté de l'homme"[6].

Vient ensuite le thème de la maternité et de ses vertus, le caractère maternel étant présenté comme "presque sacral"[7]. Relié au thème de la maternité, Mounira Chapoutot-Remadi repère celui de l'épouse. Pour Ibn Al Muqaffà, "une femme ne peut rester sans homme"[8]. L'épouse doit être belle, chaste, vertueuse et aimante.

Il n'est pas rare que l'écart d'âge entre les époux soit important dans Kalila et Demna ; la polygamie n'y est pas exceptionnelle non plus. Toutefois, Ibn Al Muqaffà dénonce l'écart d'âge trop important entre les époux et attire l'attention sur la condition peu enviable des femmes qui vivent au harem, même s'il pense que "la misère d'une femme sans époux est plus grande"[9] encore.

5- عبد القادر المهيري، العقل في تراث ابن المقفع.

6- Mounira CAPOUTOT- REMADI, p. 27.
7- Idem, p.30
8- Idem, p.33
9- Idem, p. 32.

Mounira Chapoutot-Remadi rapporte enfin qu'Ibn Al Muqaffà reconnaît explicitement que la femme demeure malgré tout un mystère : "nous n'avons aucun moyen de connaître les femmes", confesse-il dans Kalila et Demna.

Notre objectif étant de dégager ce que dit Kalila et Demna des femmes et de l'amour, nous nous sommes intéressé dans un premier temps aux sentences dispersées tout au long de l'ouvrage. Celles qui intéressent notre propos sont au nombre de 27 si on inclut celles qui traitent des motivations et désirs sensuels (dans le sens d'attachés aux sens), sentences quelque peu ambiguës.

Il s'en dégage d'abord une mise en garde contre le plaisir des sens, plaisir qui est de toutes les façons éphémère et qui risque de conduire en enfer s'il est recherché dans des conditions illicites. L'attachement aux femmes est éphémère. La séparation finit toujours par en venir à bout. Celui qui court derrière les femmes finit toujours dans le scandale. Les gouvernants qui se comportent de la sorte voient leur pouvoir menacé.

Mais lorsque la relation entre l'homme et la femme est institutionnalisée dans le mariage, elle est jugée positivement. Ainsi, une femme sans mari n'est rien du tout, elle équivaut à zéro, telle une rivière à sec. Une femme ne vaut que par son mari. Heureuse la femme qui est " offerte en mariage" à qui elle aime, surtout s'il s'agit de quelqu'un de bien né. La femme doit être bonne et pieuse (صالحة), fidèle, intelligente et sage, belle, obéissante à son mari et aimante pour lui. Elle est une compagne. Le mari doit subvenir aux besoins matériels de son épouse (ou de ses épouses, la polygamie n'étant pas exclue comme nous l'avons déjà noté).

Il y a une règle générale qu'il ne faut pas oublier d'observer : la femme doit être "assortie" à son mari. Ainsi, est considéré comme courant à sa propre perte celui qui demande en mariage une fille beaucoup plus jeune que lui ou beaucoup plus jolie.

Ainsi la relation amoureuse, circonscrite dans le mariage, est caractérisée par une dimension sociale régie par le principe de la convenance et par une dimension affective où l'émotion tendre semble

être l'élément prépondérant, à côté du désir proprement sexuel, accepté tant qu'il ne transgresse pas les interdits.

En dehors de ce qui a trait à l'amour, les sentences font encore ressortir une certaine méfiance vis-à-vis de la femme, incapable de garder un secret, l'homme ne pouvant rien contre sa ruse et son intrigue...

Enfin , que "l'homme porte des vêtements de femme ou que la femme porte des vêtements d'homme" est jugé irrecevable.

Le style utilisé dans Al adab as-sagîr et al adab al kabîr et la nature des matériaux que nous pouvons y puiser justifient que nous l'exploitions avant de continuer l'analyse de l'image de la femme et de l'amour dans Kalila et Demna, car, comme dans les sentences de Kalila et Demna, il s'agit dans cet essai de vérités explicitement énoncées par l'auteur , non de message à déchiffrer à partir de contes, comme c'est le cas dans l'essentiel de Kalila et Demna.

Paule Charles-Dominique, qui a consacré une étude à ce texte, affirme que la fortune et les femmes sont présentées par Ibn Al Muqaffà comme les deux "tentations" les "plus importantes"(10).

Pour bien comprendre l'attitude d'Ibn Al Muqaffà à l'égard des femmes et de l'amour, il est indispensable de revenir à sa conception de l'univers, de Dieu et de l'homme : "Le monde a été créé par Dieu pour servir de test à sa créature... Le monde est donc nécessaire à l'homme puisqu'il conditionne son salut, c'est pourquoi il ne doit pas le mépriser et le mésestimer : pêcher par orgueil et ignorance, c'est se laisser aller à la négligence et risquer de succomber ; attacher au monde plus d'importance qu'il ne mérite, c'est mépriser Dieu qui ne souffre aucune comparaison"(11).

En gros, les idées énoncées dans Al Adab As-Sagîr et Al Adab Al Kabîr et celles énoncées dans les sentences de Kalila et Demna concordent bien. Notons toutefois qu'il y est conseillé d'être mesuré en matière de sexualité car les excès sont nocifs pour la santé. Un paragraphe entier de l'ouvrage est consacré au donjuanisme, nous le reproduisons in extenso :

11- Idem.

في الغـــرام بالنســـاء والتـحــذيـر مــنه

إعلم ان أوقع الاموري الدين أنهتها للجسد وأتلفها للمال وأقتلها للعقل وأزراها للمروءة وأسرعها في ذهاب الجلالة والوقار الغرام[12] بالنساء.

ومن البلاء على المغرم بهن أنه لا ينفك يأجم[13] ما عنده وتطمح عيناه الى ما ليس عنده منهن.

وإنما النساء اشباه.

وما يتزين في العيون والقلوب من فضل مجهولاتهن على معروفاتهن باطل وخدعة. بل كثير مما يرغب عنه الراغب مما عنده افضل مما تتوق اليه منهن.

وانما المرتغب عما في رحلة[14] منهن الى ما في رحال الناس كالمرتغب عن طعام بيته الى ما في بيوت الناس : بل النسآء أشبه من الطعام بالطعام، وما في رحال الناس من الاطعمة أشد تفاضلا وتفاوتا مما في رحالهم من النساء.

ومن العجب أن الرجل الذي لا بأس بلبه ورأيه يرى المرأة من بعيد متلفتة في ثيابها، فيصور لها في قلبه الحسن والجمال حتى تعلق بها نفسه من غير رؤية ولا خبر مخبر. ثم يهجم منها على اقبح القبح وأذم الدمامة، فلا يعظه ذلك ولا يقطعه عن امثالها. ولا يزال مشغوفا بما لم يذق، حتى لو لم يبق في الارض غير إمرأة وأحدج، لظن. ان لها شأنا غير شأن ما ذاق.

وهذا هو الحمق والشقاء والسفه.

ومن لم يحم نفسه ويطلقها ويحلئها[15] عن الطعام والشراب والنساء في بعض الساعات شهوته وقدرته، كان أسير ما يصيبه من وبال ذلك انقطاع تلك اللذات والحمية والدواء، وفي أمر مروءته عند الاهواء والشهوات، وفي أمر دينه عند الريبة والشبهة والطمع.

---

(12) الولوع بالشيء والإستهتار به.

(13) يكره.

(14) بيته وداره.

(15) يطردها ويمنعها.

L'analyse des contes nécessite une démarche différente. A côté de ce qui est exprimé explicitement à propos des femmes ou de l'amour, il faut être attentif aussi à la dynamique propre du récit. Le sens est à chercher alors dans les histoires et les contes imbriqués les uns dans les autres qui constituent l'ossature du texte. Ainsi, par exemple, si un personnage à priori décrit positivement finit au bout du conte- et au bout du compte- dans une position critique, il faut pondérer l'idée qu'on s'en est fait au début. L'analyse de contenu est sommative. Elle additionne ou juxtapose les différents qualificatifs attribués à un personnage ou à une situation. Elle peut tout au plus essayer de les ordonner. Une analyse dynamique devrait être rétroactive et tenir compte de l'action qui se déroule dans le temps, privilégiant notamment les moments terminaux des récits car c'est justement là que le message de l'auteur devient plus facilement décodable.

D'un autre côté, l'analyse thématique peut se révéler insuffisante, voire inadéquate, lorsque l'objectif est -comme c'est le cas ici- de saisir l'imaginaire sous-jacent au texte, donc de chercher un sens autre et de démonter une symbolique dont l'auteur lui-même n'a pas forcément conscience. C'est alors que nous nous retrouvons en train de faire de l'interprétation, une interpétation qui ne prétend pas mettre à nu le sens ultime du discours ou son unique sens, mais qui se propose comme une des lectures possibles du texte.

On pourrait affirmer que, dans l'absolu, le masculin est supérieur au féminin dans Kalila et Demna. En effet, nombreux sont les personnages qui, dans l'ouvrage, sont gratifiés d'enfants de sexe masculin. L'époux désire souvent que sa femme lui mette au monde un fils. Rarement l'enfant dont il est question dans l'ouvrage est une fille. Dans l'une de ces rares situations, la fille connaît malencontreusement une fin atroce: une jeune princesse étant malade, elle est traitée par un charlatan qui la tue.

Toutefois, à côté de certaines femmes décrites comme ignorantes, ou obnibulées par la propension à amasser et à emmagasiner, ou enfin violentes au point de ne pas reculer devant l'usage du poison, il faut souligner que les femmes rusées, intelligentes ou sages selon le cas, sont nombreuses dans Kalila et Demna. Souvent la femme est la conseillère de son époux. La mère du lion, donc la mère du roi, est en

même temps sa confidente et sa conseillère. Elle est très sage et exerce une grande influence sur son fils pour ce qui est de la direction des affaires de l'Etat.

La notion de couple n'est pas absente. L'histoire du moine démuni qui fait le voeu de rendre la liberté à un oiseau captif dont le prix se révèle représenter la moitié de tout l'argent qu'il possède, et qui décide finalement de mettre tout ce qu'il a dans l'achat des deux oiseaux enfermés dans la même cage, parce que l'idée qu'il s'agit peut-être d'un couple lui vient à l'esprit, est quand-même émouvante. Par ailleurs, les époux représentent fréquemment une unité sociale dans le texte. Lorsqu'on traite un membre du couple avec des égards par exemple, ces mêmes égards s'adressent normalement à l'autre membre aussi. La tendresse et le sentiment ne font pas défaut. L'épouse est une compagne. Ainsi, tel commerçant pardonne à un voleur qui était entré chez lui et va même jusqu'à lui offrir les effets qu'il se préparait à emporter, parce que sa venue a été l'occasion fortuite pour lui de se réconcilier avec sa femme et de parler avec elle après une période de froid qu'avait connue le couple.

Le couple est souvent évoqué dans une situation de parents même si le thème de la procréation concerne plus fréquemment la femme. La mère est plus souvent soucieuse de la sécurité de ses petits que le père. C'est elle qui en est en tout cas responsable, telle cette lionne qui s'en va à la chasse laissant ses deux petits dans leur tanière et les retrouvant morts à son retour.

Tout au long de l'ouvrage, nous retrouvons de nombreuses mises en garde contre le désir sexuel ou désir charnel, motivées par le refus de ce qui est illicite et par la recherche du salut éternel.

Kalila et Demna n'est pas un ouvrage d'érotisme : en dehors de la femme d'un laboureur qui marche nue dans la foret parce qu'elle est très pauvre et qu'elle n'a rien à mettre pour se couvrir, d'ailleurs traitée de laide et d'impudique, l'évocation du nu ne concerne qu'une fille de notables se lavant au bord d'une rivière après s'être déshabillée et débarrassée de ses bijoux. Un corbeau qui planait au dessus d'elle exécute un piqué et s'empare de son collier. Métaphore de viol ? peut-être bien.

Mais, simultanément , l'habitude que les singes auraient de laisser leur coeur chez eux lorsqu'ils vont rendre visite à des amis, et ce afin que leur "coeur ne soit pas avec eux" s'ils voyaient la femme de l'ami chez lequel ils se rendent, est toute une leçon de morale sexuelle.

L'infidélité est effectivement sévèrement punie comme le montre l'histoire du cordonnier qui tranche le nez†de celle qu'il croit être sa femme à l'aide d'un couperet parce qu'il la soupçonne d'avoir un amant.

On ne s'étonnera donc pas que le thème de la beauté féminine, même s'il est évoqué dans Kalila et Demna, y soit souvent accompagné de celui de la bonté, de la pudeur et de la piété.

Une échappatoire semble bien exister devant l'homme pour ce qui touche à la fidélité. Lorsqu'il est fortuné, en plus de sa femme, il peut acheter des esclaves de sexe féminin. Comme nous l'avons déjà noté, la polygamie n'est pas exclue. Mais alors, Ibn al Muqaffà ne passe pas sous silence la jalousie qui torture les co-épouses. Il est normal, dans ces conditions, que la femme qui a peur d'être délaissée par son mari, use de la ruse pour le faire revenir dans son giron.

En dehors de la polygamie, la relation conjugale peut connaître certains avatars. Ainsi, dans le milieu des artisans, la femme est quelquefois battue par son mari ivrogne. Se querellant avec son mari, la femme du cordonnier le traite de tyran et d'injuste. Le coiffeur en colère contre sa femme lui jette son rasoir à la figure.

Et l'amour du côté des femmes ? Pratiquement un seul conte en parle et c'est un conte de fée. Tout en supposant que ce qui est le plus recherché par la femme en l'homme est la force, ce conte semble mettre en garde contre ce qu'on pourrait appeler l'excès d'ambition et contre le travail d'idéalisation pourtant inhérent à l'amour. Une souris femelle est transformée en jolie jeune fille. Son parrain luj demande de se choisir un mari. Elle choisit ce qu'il y a de plus fort au monde. Le soleil ? Celui-ci répond que les nuages sont plus forts que lui parce qu'ils sont capables de le voiler. Les nuages disent à leur tour que le vent est plus fort, parce que c'est lui qui les pousse où il veut. Le vent dit que la montagne est encore plus forte : elle est impassible devant lui. La montagne dit enfin que la souris mâle est la plus forte : en effet elle l'éventre et y creuse ses labyrinthes. La jeune fille accepte d'épouser la souris et redevient elle-même souris.

Nous terminerons par une analyse un peu plus détaillée du conte d'Ilahd, de Baladh et d'Irakht, qui constitue le onzième chapitre de Kalila et Demna, vu l'intérêt qu'il présente pour notre propos.

La reine Irakht est présentée dans ce conte au premier rang de ce que le roi Baladh a de plus cher au monde.

Ce conte est foncièrement tragique parce que l'intrigue y est construite à deux reprises autour du meurtre de la reine. Une première fois, des prêtres-voyants conseillent au roi-pratiquement lui ordonnent-de mettre la reine à mort, l'assurant qu'il y va de sa propre vie à lui et de l'avenir de son royaume. A peine cette intrigue est-elle déjouée que, à cause d'une scène de jalousie dont elle se rend coupable à l'égard de son autre épouse, le roi ordonne effectivement l'exécution de la reine.

Le moment fort de ce conte réside dans un dialogue où, par quinze fois, le vizir-bourreau qui avait été chargé de tuer la reine, s'adresse au roi, lui tenant le langage de la raison, faisant semblant d'essayer de le consoler de la perte de la reine, développant son discours sur près de quatre lignes en moyenne et où le roi lui répond à chaque fois de manière incisive, en moins d'une ligne en moyenne, exprimant sa douleur incommensurable et sa détresse infinie. Cette alternance entre le discours de la raison et l'expression du sentiment, doublée d'une alternance entre des phases relativement longues et des phrases très courtes, a un effet certain sur le lecteur qui, à côté du sens des phrases, est pénétré par le rythme des interjections, par l'élan et par la musique du texte.

La question que nous nous posons est alors celle de savoir s'il est pertinent d'inférer l'imaginaire relatif à l'amour dans ce cas non plus seulement à partir du contenu du conte mais aussi à partir de la structure du texte, à partir du rythme du discours, donc d'interpréter non plus à partir du seul contenu explicite de l'oeuvre mais aussi à partir des procédés d'écriture utilisés par son auteur.

Or, ce texte d'Ibn Al Muqaffà nous semble illustrer à merveille "la rythmique sexuelle" telle que décrite par Gilbert Durand, qui considère que l'imaginaire humain est universellement constitué par trois types de dominantes reflexes : la dominante posturale, la dominante digestive et la dominante sexuelle. Gilbert Durand précise que "la sexualité est le modèle naturel accompli" des gestes rythmiques(16).

16- Gilbert DURAND, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, p 55.

Par ailleurs, le ton franchement tragique de cette histoire rejoint tout-à-fait ce qui semble être effectivement une quasi-constante de l'amour dans la littérature arabe.

En effet, le fait que l'être aimé est d'abord présenté comme devant être mis à mort, puis supposé décédé, confirme le fait, si bien étudié par Edgar Weber, que l'amour y est en régle générale frappé d'impossibilité. Weber le montre à propos des courants littéraires arabes les plus importants, à commencer par la poésie anté-islamique dans laquelle la norme pour le poète consiste à pleurer le départ de l'être désiré ou aimé et jusqu'à l'amour mystique, amour de ce qui est foncièrement inaccessible par définition.

Faut-il ajouter qu'il y aurait des recoupements à faire avec la psychanalyse? Lorsque Weber, citant Jean-Claude Vadet (L'esprit courtois en Orient), conclut à propos de l'être aimé, qu'il "n'existe que comme objet de shawq. objet fugace comme le sentiment qui le fait naître"[17], cela fait penser au grand autre de Lacan. Il est inscrit dans la nature même du désir de n'être jamais satisfait. D'autre part, pour la psychanalyse, le complexe d'Oedipe laisse toujours des traces dans la vie psychique de l'individu. D'une certaine façon, si ce qu'on cherche chez le partenaire, c'est une certaine ressemblance avec le parent vis-à-vis duquel on n'a pas réussi à prendre toute la distance nécessaire, n'importe quel partenaire ne sera jamais qu'une copie d'un modèle inégalable.

17- Edgar WEBER, Imaginaire arabe et contes érotiques, p 112.

Références Bibliographiques

- البشير بن حليمة، النزعة الإنسانية في الأدب الكبير، الشعب. عدد 102، أفريل 1968 ص 38-39.
- عبد الله بن المقفع، كليلة ودمنة، مؤسسات ع بن عبد الله، تونس.
- الأدب الكبير والأديب الصغير، دار الفكر، مكتبة الفكر، بيروت 1956. 158 ص.
- عبد القادر المهيري، العقل في تراث بن المقفع، الفكر، جوان 1960 ص 840-844
- ليلى حسن سعد الدين، كليلة ودمنة في الأدب العربي، دراسة مقارنة، مكتبة الرسالة عمان، بدون تاريخ، 445 ص.
- شيماء الصراف، العشق وكتب العشق عند العرب، Etudes orientales n°5-6,1990

CHAPOUTOT-REMADI Mounira, L'image de lä femme dans Kalila Wa Demnah, les Cahiers de Tunisie, n°91-92, 4ème trimestre 1975, p. 17-39.

CHARLES-DOMINIQUE Paule : Le système éthique d'Ibn al Muqaffà d'après ses deux épitres dites "al-sagîr" et "al kabir", ARABICA, Tome XII, Février 1965, fascicule 1, p. 45-66.

DURAND Gilbert : Les structures anthropologiques de l'imaginaire,

GABRIELI F : Ibn al Muqaffà, Encyclopédie de l'Islam, III, 2, p. 907-909.

IBN AL MUQUAFFA Abdallah : Le pouvoir et les intellectuels ou les aventures de Kalila et Demna, traduction intégrale faite sur les manuscrits par René R. KHAWAM,Paris, Editions G.P. Maisonneuve et Larose, 1985, 383p.

KILANI Mondher: Introduction à l'anthropologie, Editions Payot, Lausanne, 1986, 368p.

MERVANT Jacques, Quelques modèles d'interprétation à partir d'une lecture d'Othello, Bulletin de Psychologie, Tome XLIV- N°402, 1990, 1991, pp. 437 - 448

PELLAT Charles: Ibn al Muquaffà,"conseilleur"du Calife, Maisonneuve et Larose, Paris 1976, 110 p.

ROSENTHAL Erwin I.J. : Political Thought in Islam, An Introductory Outline,Cambridge at the University Press,1966, p.p. 67-74.

STOETZEL Jean : La psychologie sociale.

WEBER Edgar : Imaginaire arabe et contes érotiques, L'Harmattan, 1990, 301p.

LE FEMININ, LE MASCULIN, LA DIALECTIQUE EN AMOUR CHEZ IBN ARABI

Emna Ben MILED

POINT 1 : PROBLEMATIQUE

On ne peut pas entrer dans l'oeuvre d'Ibn 'Arabi par n'importe quelle porte. Il faut préciser par quel biais on y entre. Je suis psychologue. Je vous propose trois questions :

- Qu'est-ce qu'un amour entre un homme et une femme ?

- Qu'est -ce qu'un homme ?

- Qu'est-ce qu'une femme ?

Je fais le lien entre ces trois questions parce que je pense que la rencontre d'amour réveille chez l'un et chez l'autre sexe, les interrogations identitaires les plus fondamentales :

Moi, femme,sexuée femme, qui suis-je ?

Toi, homme, sexué homme, qui est-tu ?

Quelles sont nos ressemblances et nos différences dans la rencontre d'amour entre nos deux sexes ?

Qu'est-ce que l'amour hétérosexuel ?, il se fonde, nous dit-on, sur l'attirance des sexes contraires. Qu'est-ce que des sexes contraires en psychologie, aujourd'hui ?

Le débat est chaud. Actuellement, les théoriciennes du féminisme américain sont en train de dire qu'il n'existe pas de différence dans les rôles sociaux entre les hommes et les femmes, qu'il n'existe pas de différence psychologique entre l'homme et la femme, et, que, la seule différence qui persiste est celle des organes génitaux.

Face à elles, les théoriciennes du féminisme européen sont légèrement plus tempérées. Dans un livre, sorti il y a un mois, E. Badinter pense qu'il existe des différences psychologiques entre l'homme et la femme, qui seraient d'ordre subtil, oui, mais lesquelles ?

Le débat est ouvert : comment repenser le féminin, le masculin ? Ainsi que le phénomène de l'aimance entre l'un et l'autre sexe ?

Quels sont les auteurs du "Tûrath" : du patrimoine arabo-musulman qui pourraient nous donner un coup de pouce dans l'élaboration des concepts modernes sur le féminin, le masculin, le désir, le plaisir, l'amour, la jouissance ?

J'ai choisi Ibn 'Arabi.

J'ai retenu quatre idées qui m'ont interpellée dans son oeuvre. Il y en a tant d'autres, mais, je n'en ai retenu que quatre. Pourquoi ? Elles m'ont ravie par leur modernité et par leur capacité à s'articuler avec les interrogations de la psychologie contemporaine.

- Première idée : Celle du *féminin-créateur*. Selon lui, la femme n'est pas seulement une créature mais c'est aussi un créateur. Cette idée est en coupure avec le code patriarcal sur la passivité féminine.

- Deuxième idée : Celle de la bi-sexualité en l'homme. C'est un auteur qui montre que la psychologie masculine contient en elle, des modulations, qui vont de l'idée de l'homme puissant et co-créateur avec Dieu du Cosmos, ce qui n'est pas peu affirmer, en passant par l'homme jouisseur grand tendre pour arriver au type masculin "pleureur et petit garçon", au moment d'une séparation d'amour.

- Troisième idée : L'amour entre les deux sexes est *réciproque, inter-actif,* dialectique.

- Quatrième idée : L'amour se fonde sur l'union entre le charnel, le sentimental et le spirituel. C'est cette rencontre simultanée des *corps, des cœurs et des têtes* qui facilite l'accès à la jouissance.

Maintenant, avant de vous développer ces quatre idées, il me paraît nécessaire de faire des réserves méthodologiques sur le travail que je vous présente.

D'abord, parce que l'œuvre d'Ibn 'Arabi est tellement immense que tout chercheur (e) a besoin de dire sa prudence face à elle. Toucher à l'une des grandes figures de la Renaissances andalouse et de la mystique en Islam n'est pas une chose évidente à faire. L'homme est un océan de réflexion et d'écriture. Cette image de l'océan n'est pas de moi.

En Février 92, Michel Chodkiewicz sort un livre sur Ibn 'Arabi qu'il intitule : "Un océan sans rivage" et il sait de quoi il parle. C'est un

chercheur de haut niveau international qui a consacré à l'étude d'Ibn 'Arabi, 40 ans de sa vie professionnelle et il continue. Sur le plan théorique, il est en train d'opérer un dépassement des idées d'Henry Corbin qui a été, lui, considéré comme la référence sur Ibn 'Arabi, au cours de ces trois dernières décennies.

Le livre de Michel Chodkiewicz ne s'appelle pas "Un océan sans rivage" par hasard. En effet, Ibn 'Arabi a écrit selon Martin Lings qui est un spécialiste anglosaxon de la mystique en Islam, 270 livres. Ibn 'Arabi disait

lui-même : J'écris parce que je ressens une flamme intérieure qui me pousse à écrire. Dans ses périodes de création exceptionnelle, il écrivait un livre en une nuit, et, il était en rupture de tradition avec les" sûfis" qui avaient l'habitude de transmettre une parole vivante à leurs disciples. Eux, n'écrivaient pas, lui,écrivait tout le temps.

Avant sa mort, il a classé et signé tous ses livres, afin qu'on ne se trompe pas, disait-il, sur leur origine.

Deuxième difficulté : l'œuvre n'est pas seulement océanique, elle est difficile à comprendre. Ibn 'Arabi a une pensée jugée complexe parce qu'elle joue sur l'entrelacement, la luxuriance des idées et sur les paradoxes. Ceux qui le traduisent, soulignent les difficultés de lecture et d'interprétation. Il est difficile d'accès même pour les arabisants.

Ibn Khaldûn qui ordonne ses idées avec la rigueur du fil de plomb a repoussé la pensée d'Ibn 'Arabi. Il a considéré son esprit comme étant en désordre. Les deux hommes sont très différents. Ibn Khaldûn est rationnel, froid. Dans son oeuvre, l'amour ne pointe jamais, c'est un impensé. Par contre, Ibn 'Arabi parle tout le temps de l'amour, avec beaucoup de fièvre, comme s'il faisait du 39 degré, si vous permettez l'image.

Donc, quand j'ai commencé à lire, on m'a dit et répété que l'auteur est difficile et d'habitude, les psychologues n'y touchent pas. Mais l'homme est moderne par certaines de ses idées, ce qui légitime, à mon sens, de prendre des risques méthodologiques et théoriques, en les mesurant. S'alimenter à des eaux andalouses permettrait de renouveler, quelque part, la pensée maghrébine sur l'amour.

POINT 2 : QUI EST IBN 'ARABI ?

Abû Abdallah Mohammed Ibn 'Arabi est né à Murcia au VIe de l'Hégire et au XIIe de l'ère chrétienne, il y a 8 siècles. Il a grandi à Chebilia : Séville, où il a fait son éducation intellectuelle. Il est considéré comme l'un des pôles du Sûfisme en Islam : il a formulé de très nombreuses ré-interprétations et "tafsîr" coraniques, et il est considéré, aussi, comme l'un des grands mystiques de tous les temps.

L'islam orthodoxe ne veut pas de lui. Il est vrai que sa puissance formidable de ré-interprétation du Coran et de la "Sîra" du prophète fait souvent basculer sur le côté l'Islam orthodoxe.Il a été combattu, considéré

Comme un "Zindiq" : libre penseur, comme un "Ibahi" : athée, mais sa mode n'a pas quitté l'Islam populaire, ce qui est très joli.

Dans l'introduction de son dernier livre, Michel Chodkiewicz montre son extraordinaire actualité dans l'Islam populaire maraboutique. L'auteur a enquêté directement dans les "Zaouias", dans les bibliothèques de "Zaouias", auprès des "Cheikhs" de "Zaouias", au niveau des chants lithurgiques : des "tijania", des "Chadilîa" et autres...

Il est présent : Maghreb, Afrique noire musulmane, Inde, Malaisie, Iran, Turquie, Indonésie, Chine. Il est interdit, seulement, en Arabie Saoudite. Il est monté en Europe, aussi. Actuellement, les ouvriers algériens en France ont ré-organisé des confréries maraboutiques où ils le lisent et le commentent. En Tunisie, par exemple au 19e siècle, les Cheikhs de zaouia l'ont réédité et ils l'ont dif[illegible]é dans les pays voisins.

Ibn 'Arabi est quelqu'un qui est venu a Tunis et qui a lié une amitié avec un Cheikh de Zaouia (Abdelaziz El Mahdaoui) à qui il dédia, ensuite, l'un de ces ouvrages "Rûh el Qûds", écrit à l'intention de son ami de Tunis, disait-il.

C'était un homme qui voyageait beaucoup (au Maghreb et en Orient), il recherchait les rencontres intellectuelles et il apprenait, autant, sur les Cheikhs Sûfis que sur les femmes mystiques : "les Cheikhas", qui étaient des femmes lettrées de grande culture. Il écoutait les hommes et les femmes lui parler de l'amour et il apprenait sur eux et sur elles.

Parmi les "Cheikhas" qui l'influencèrent, on cite Shams Umm El

Fûkara (mère des Fûkara : le fakir en langage Sûfi, c'est le disciple qui vient s'initier à la connaissance) et on cite Fâtima de "Cortûba": cordoue. Cette seconde Cheikha était l'un des maîtres Sûfis du milieu andalou et Ibn 'Arabi avait suivi son enseignement pendant deux années. Elle disait à ses élèves : "je suis votre mère divine et la lumière de votre mère terrestre". Ne vous étonnez pas de cette formule. Au contraire, elle s'inscrit dans la tradition Sûfi pour qui le féminin contient de la lumière. La femme est le rayon de la lumière divine écrira, un siècle plus tard, Jalel-ed-dine Rûmi, Fatima de "Cortoba" avait compris les futurs talents de son jeune disciple. Quand elle recevait la mère d'Ibn 'Arabi elle lui disait : votre fils sera votre père spirituel.

Est-ce elle, et les autres cheikhas qui l'ont introduit au concept du féminin-créateur ? Je passe à cette idée.

POINT 3 : LE FEMININ-CREATEUR

Selon Ibn 'Arabi la femme n'est pas, seulement, une créature, mais, c'est aussi un créateur. Comment l'argumente-t-il ? Il reprend les grandes croyances fondamentales des trois religions monothéistes : à partir de la Bible, de l'Evangile et du Coran et il nous dit : si Adam a crée Eve, Marie a crée Jésus. Et si donc, le masculin a crée le féminin, Adam créant Eve, le féminin a créé le masculin, à son tour : Marie créant Jésus. Il insiste pour dire, qu'il ne faut pas perdre de vue ces deux couples de créateurs. Il s'agit de les mettre en correspondance et c'est cette mise en correspondance qui permet d'affirmer que c'est tantôt l'un et tantôt l'autre sexe qui est créateur-créatrice. Chaque sexe est investi de la fonction active-créatrice. Il souligne que Marie a le même statut qu'Adam et qu'Eve a le même statut que Jésus.

Cette relecture des deux grands mythes archaïques, permet un recadrage égalitaire entre les deux sexes. En redonnant,à l'un et à l'autre, le pouvoir de la création, il fait disparaître la hiérarchie des sexes.

Sa pensée est en coupure. Elle est en coupure avec :

- La pensée d'Aristote et l'héritage de la Grèce antique

- avec celle des philosophes musulmans médiévaux, à l'exception d'Ibn Rûchd.

- avec celle de Freud

- et avec celle des arabes et des européens contemporains, s'ils sont phallocrates.

Aristote a pensé que la femme n'était pas un être mais un moindre être et qu'il lui manquait de la substance pour devenir un être complet. Ses descendants spirituels ont infériorisé le féminin d'Ibn Khaldûn à Freud. Pour Ibn Khaldûn, une femme doit obéissance au chef de famille. Pour Freud, la libido qui est l'énergie créatrice fondamentale est, d'abord, masculine et pour Lacan, ne lui manque t-il pas le phallus ?

Ce primat du masculin n'existe pas chez Ibn 'Arabi. Dans sa théorie, la femme n'est pas en manque, elle est complète et, elle a la capacité de la création. C'est une source de puissance, de connaissance, de lumière (l'une des acceptations du mot lumière "en-Nûr" en langage Sûfi signifie la connaissance universelle).

Ibn 'Arabi rappelle qu'en langue arabe, tous les termes qui marquent l'origine et la cause sont féminins.

La femme est-elle seulement créatrice ? non. Il ne s'agit pas, non plus, d'une négation du concept de la réceptivité féminine. La féminité contient en elle la double structure passive-active, elle réunit l'actif et le passif : "el fi'l wal infi'al" sans aucun problème. Henry Corbin, Sami Ali et Michel Chodkiewicz se rejoignent, tout à fait, sur cette idée chère à Ibn 'Arabi, d'unification des contraires. Toute la doctrine Sûfi est fondée sur la recherche de l'équilibre entre les contraires. Et ce maître du Sûfisme est un penseur qui échappe véritablement aux clivages traditionnels de type cartésien : sujet/objet - passif/actif - réceptif/créatif etc... Il rejoint plutôt la pensée philosophique contemporaine où la chose : le concept et son contraire sont pensés simultanément dans un rapport dynamique d'oscillation des contraires. Il couple les opposés, il les articule, il les fait co-exister simultanément. Pour prendre une image ; dans sa théorie, il n'y a pas le jour qui s'oppose à la nuit, il y a le jour-nuit : le jour recouvre la nuit, la nuit ouvre au jour. La femme est réceptrice-créatrice.

En contemplant le féminin, le disciple obtient une haute vision de Dieu. Aussi, est-il invité et encouragé à s'identifier et à s'ouvrir à la part féminine qui est en lui. Elle est le caché : le "bâtin" en chaque forme masculine. La "tarika" est une démarche qui aide le voyageur "es-Salek" : celui qui cherche à se créer un frayage à s'élever vers les complexités de l'être et vers les états de conscience inconnus.

Les psychothérapies modernes : psychanalyse, bio-énergie, gestalt-thérapie, psycho-drame etc... encouragent à la même démarche de connaissance du soi caché : du "bâtin". L'un des états de la psychothérapie Sûfie ouvre au féminin en soi. Le disciple ne craint pas d'analyser les paradoxes entre son côté masculin et féminin, et, il cherchera à atteindre l'unité de l'être au-delà des paradoxes.

En conséquence de quoi, le sujet masculin unifié est un sujet qui parvient à intégrer la part du féminin dans le masculin. L'identification au féminin n'est pas une mutilation, c'est un plus, un gain dans le masculin. La virilité n'est donc pas faite de manoeuvres défensives contre les pulsions féminines, en chacun, mais de reconnaissance.

Il y a aussi, chez Ibn 'Arabi, l'idée du primat du féminin dans : "Kimyâ es-Saada", traduit sous le titre : "l'alchimie du bonheur" il dit, je cite: "chacun est tour : à tour mâle et femelle à l'égard de son alter égo". Donc, on ne pourrait plus trouver comme chez Freud, l'insistance sur une féminité passive et une masculinité active. Ce qui paraîtrait trop simple à l'intelligence d'Ibn 'Arabi. Même si, Freud, a évoqué la bi-sexualité, mais, il a insisté sur la passivité et le manque en la femme, dans la tradition d'Aristote.

On le voit. La pensée mystique est une pensée qui prend le large, elle casse les codes, elle n'est pas en prison. L'homme est-il, lui aussi, réceptif-créatif ?

POINT 4 : LA BI-SEXUALITE EN L'HOMME

Le double principe actif-passif régit toute la théorie d'Ibn 'Arabi. Dieu lui-même est actif-passif. Dans le rapport entre l'homme et Dieu, il n'y a pas de hiérarchie, la réceptivité est réciproque : je reçois Dieu en moi, il me reçoit en lui. La créativité est réciproque : il me crée, je le re-crée. L'homme tout en étant crée par Dieu, crée du Dieu. C'est un égal à Dieu et il lui est proche. Il est "çahib" : ami, "Khalil" : amant.

Ecoutons le parler du rapport entre l'homme et Dieu, vous allez comprendre, après, que ce n'est pas une digression.

Je paraphrase Ibn 'Arabi, il nous dit : Dieu me fait exister, oui, mais moi aussi, je le fais exister. C'est moi qui le sens, c'est moi qui le parle, sans ma parole, sans mon langage sur lui, il ne pourrait pas exister, il

disparaîtrait. Le Sûfi va vers Dieu et en retour, il invente du Dieu en lui, dans un rapport dialectique et circulaire de flux et de reflux, d'absorption et de don. On remarque la présence de Feed-backs, de va et vient, au sens de de la cybernétique moderne.

Dieu et l'homme sont, tour à tour et simultanément

- "el muhhîb wal mahhûb" : l'amant et l'aimé
- "el 'achaq wal ma'chûq" : le désirant et le désiré
- "el rab wal mar'bûb" : le seigneur et le vassal
- "el fa'il wal mun'fa'il" : le récepteur et le créateur.

POINT 5 : L'AMOUR EST DIALECTIQUE

Cette question du rapport à Dieu, nous mène au cœur de la dialectique des sexes. Dans sa théorie, toutes les formes d'amour sont à l'image de cette forme originelle de communication. "El hubb el îlahî" : l'amour divin, a la même forme que les autres amours.

Ce principe de la dialectique et de la co-répondance se ré-applique à la relation d'amour entre un homme et une femme, qui est pensée, comme un sous-système à l'intérieur d'une théorie générale.

Le rapport entre l'amant et l'aimé obéit aux mêmes règles d'absence de causalité à sens unique, d'absence de hiérarchie ou de verticalité et il obéit, par contre, à des règles d'horizontalité, d'inter-action dialectique, de flux et de reflux, de co-répondance, de bi-unité et de réceptivité-créativité réciproque.

Les psychologues californiens, actuellement, ceux de l'école de psychologie systémique, fondée par Bateson et Watslawick, travaillent sur les communications affectives à partir d'un modèle qui est en rupture avec celui, devenu trop simple, de la causalité linéaire et de la division cartésienne entre les variables. Ils appliquent la théorie mathématique des systèmes, fondée par Bertrand Russel, et, ils montent des expériences de laboratoire sur un modèle d'une complexité, de plus en plus croissante, où la causalité est devenue circulaire : A déterminant B qui détermine en retour A, sans fin.

Ce modèle incluant systématiquement : inter-actions dialectiques, feed-backs, rétroactroctions, inclusions. Pour eux, réfléchir autrement est

dépassé. Or, Ibn 'Arabi a fortement intuitionné le concept d'inter-action systémique. Dans sa poésie d'amour, les inclusions circulaires sont constantes, nous précise Sami Ali qui a traduit certains de ses poèmes: l'amant incluant l'aimé qui inclue l'amant, simultanément, dans un système qui les déborde tous les deux. Tout est co-dépendant et inter-lié dans les communications affectives.

POINT 6 : ET DERNIER :

L'amour se fonde sur l'union entre le charnel, le sentimental et le spirituel. Là aussi, on va voir comment les clivages, les séparations et les oppositions sont absentes. La rencontre d'amour entremêlle deux corps, deux cœurs, et deux têtes.

Elle mélange les corps. Ces "fous de Dieu" écrit Françoise Dolto, à propos des grands mystiques chrétiens, ont le corps désérotisé. Cette conception chrétienne est étrangère à la mystique en Islam, où le corps est érotisé. Les mystiques musulmans sont contre la chasteté. Ils vivent l'amour charnel d'une façon positive, autant les hommes que les femmes. je n'ai pas le temps d'ouvrir, ici, une parenthèse sur les "Cheikhas" Sûfies et sur la manière dont elles ont parlé du désir et du plaisir.

D'une façon large, les Sûfis se définissent eux-mêmes comme des "achiqîn" : c'est à dire, comme des sujets désirants pour reprendre une appellation chère aux lacaniens. Le "chawq", le désir, son ardence, "tur jûman el echwaq" : le chant de l'ardent désir est l'un des cogito d'Ibn 'Arabi. Je cite une traduction :

Au lieu de la rencontre

Délecte toi du vin que voilée elle te verse et jouis . . .
Ce vin remonte à Adam

Par sa salive, il coule
Elle te l'offre.

Dans cette rencontre des corps, il décrit deux personnes qui sont accordées sur le même désir. Dans l'amour physique, écrit-il, la volupté remplit toutes les parties du corps. Sous-entendu : de deux corps unifiés, désirants et inter-actifs. Et il nomme l'amour physique : " el hubb et-tabiî"

Il rompt avec l'image du Don juan. Ainsi, s'éloigne t-il de la poésie de 'Umar Ibn 'Abi Rabia pour qui, seul, le désir compte, et qui est encore,

pensé, comme un grand poète de l'amour. Pourtant, celui-ci aime la femme en morceaux. Il aime une bouche, il aime une épaule, un ventre, une main, des doigts. L'unité du sujet disparaît et le féminin n'apparaît pas comme un être entier, au corps unifié.

Ibn 'Arabi n'a pas du tout ce problème dans le rapport au corps féminin. Le principe de l'unité du sujet : "el însân el kâmel" est l'un des arguments forts de sa théorie.

De plus, il unifie le désir et le sentiment : "ech-chahwa wal hubb". Or, on sait en psychologie, que si le corps et le cœur s'associent, le plaisir sexuel qui est obtenu atteint un niveau supérieur. L'orgasme, nous dit Françoise Dolto, fait accéder à des émotions plus intenses, s'il survient entre deux personnes accordées l'une à l'autre, non seulement par le désir mais aussi par le sentiment. C'est ce qu'elle appelle : le corps-à-coeur.

Les Sûfis se désignent eux-mêmes par le terme les "Mohibbîn" qui veut dire : les amoureux. Alors là, pour eux, la tendresse du cœur constitue la colonne vertérable du monde. Le cœur est la source de l'énergie universelle. Il y a le cœur et l'œil du cœur : "el kalb wa'ain el kalb" et le disciple voit avec l'œil du cœur. "El aïn" en langue arabe signifie en même temps ; l'œil et la source.

Ibn 'Arabi est donc un jouisseur grand tendre, dans la tradition des Sûfis qui ne sont pas des rationalistes mais des romantiques. Nous l'avons vu, tout à l'heure, se faire l'avocat d'une virilité réceptrice-créatrice, il est aussi, l'avocat d'une virilité jouissive et tendre.

L'entrelacement entre le désir ("ech-chawq") et l'amour ("el-hubb") se réalise dans un mouvement de réciprocité. Il n'y a d'amour que réciproque, nous rappelle, Jacques Lacan, dans l'un de ses séminaires. L'amour, dit Ibn 'Arabi, je cite : "ne peut naître qu'entre deux êtres et non chez un seul, parce qu'il s'agit là d'une union corrélative".

Le sentiment à sens unique est un non sens, tout se joue dans l'entre-deux, et cette règle de corrélation s'applique tout autant au sentiment qu'à la sexualité, aux caresses, aux baisers.

Malheureusement, ajoute, Ibn 'Arabi, les gens comprennent mal, ce qu'aimer veut dire et ils cherchent leur satisfaction sans souci pour l'aimé (e). Il a repoussé l'image du Narcisse rivé sur le soi propre.

C'est un auteur qui se détourne, aussi, du tragique en amour. Je pense à la poésie 'Udhrite et à l'amour courtois, on sait que l'une a donné naissance au second.

Ni Kaîs et leîla, ni Jamil et Bûtheïna, ni Tristan et Iseult, ni Roméo et Juliette. Ces quatre couples d'amants, chantés en Méditerranée et dans le pacifique, du Hijaz pré-islamique au théâtre de Shakespeare, appartiennent à une forme de romantisme masochiste et tragique. Ils ont conjugué : amour + renoncement aux joies + souffrance aïgue + deuil + funérailles.

Ces formes de passions suicidaires seraient irrecevables aux yeux d'Ibn 'Arabi. Dans sa théorie, on ne meurt pas d'amour. Et ça, c'est moderne comme conception. Aujourd'hui, on propose une psychothérapie ou des anti-dépresseurs pour soigner les mourants d'amour.

Dans sa poésie, le sujet peut se montrer triste, pleurer comme un petit garçon au moment d'un abandon d'amour, traverser les petits deuils, comme on les appelle en psychologie, sans les refouler, ni piétiner sa sensibilité. Quand le sujet ressent de la tristesse, il en pleure, mais, il ne devient pas tragique.

Si l'on ré-examine son point de vue à la lumière de la psychanalyse qui théorise la dynamique intra-psychique autour des doubles pulsions de vie et de mort, ici, les pulsions de vie sortent gagnantes. Le cœur et source de vie. Le rôle du cœur est de faire pulser la vie, non la mort physique ou symbolique. Le cœur intuitionne et quête la jouissance.

On accède à cette jouissance par paliers. Au-delà des corps, des cœurs, il y a le niveau de l'échange spirituel, intellectuel, d'intelligence et de langage : "el hubb er-Rûhani". Les joies de la rencontre, s'intensifient, lorsqu'elles s'entremêllent d'échanges langagiers et d'écoute réciproque.

Dans ses "Fûtûhat el Mekkia", déroulé sur 570 "babs" ou chapitres, traduit au français sous le titre : "Les illuminations de la Mecque", il précise, je cite : "le terme de l'amour chez l'homme est de réaliser l'union : l'union de deux esprits et l'union de deux corps". On part des corps sensibles pour s'élever vers le spirituel, et inversement, le spirituel est érotisé. Cette démarche ne sépare pas, elle ré-unifie.

L'entre-deux langagier est source de plaisir. Le mot, sa qualité fait monter l'excitation. Il aime regarder la femme et il aime l'écouter. Je cite :

"L'oreille est captivée quelquefois avant l'œil". Je voudrais l'écouter, dit-il : ma passion pour elle est fondée sur le propos. Et il ajoute : qu'elle me regarde et que je l'écoute. C'est un renversement de perspective. Ici, le féminin est écouté, le masculin est regardé, sans que cela ne gêne la montée du désir. Il regarde, il peut être regardé. Il écoute, il peut être écouté. Le sens unique est absent.

Il a décrit l'après-orgasme qui donne une paix intérieure particulière. Lorsque les moments d'amours sont réussis, ils donnent un sentiment de complétude et d'harmonie. Le sujet se réconcilie avec son soi intérieur, le soi de l'autre, la nature : les arbres, la lune. Il se sent ré-unifié dans son triple rapport au soi, à l'autre, au monde.

A. Bouhdiba a analysé la nature de la relation psychologique entre Ibn 'Arabi et sa femme : Mariam bent Abderehmane el Béji. Ibn 'Arabi, nous dit, avoir fait découvrir, à sa partenaire , son univers spirituel et l'amour physique, et l'un à travers l'autre, et que, elle, lui a fait, sentir, l'unité qui existe entre le monde idéel et celui des sens.

En conclusion générale, je réponds aux questions posées en début de texte.

Qui suis-je femme ? : je suis réceptrice-créatrice en amour.

Qui es-tu homme ? : tu es réceptif-créateur en amour.

Quelle est la nature de notre aimance ? : elle est sans hiérarchie, réciproque, inter-active et dialectique. Elle permet à deux sujets désirants, romantiques et langagiers d'acceuillir leur double réceptivité et de s'offrir à une double créativité qui entremêlle corps, cœurs, têtes et rapport existenciel au monde.

Non pas, l'un sans l'autre, non pas l'un confondu en l'autre, mais, réunis, en un corps androgyne, dans l'instant de jouissance.

Le mot de la fin appartient à Abû Abdallah Mohammed Ibn 'Arabi. Il nous confie, que, dans l'instant d'amour génital, entre un homme et une femme, la volupté du "Nikah" peut atteindre une intensité, telle, que Dieu, lui-même, peut en être jaloux.

Ne l'a-t-on pas surnommé, dès son vivant, à juste titre : Muhyî-l-dîn : le vivificateur, le ré-oxygénateur de la religion musulmane.

REFERENCES

- Bibliographie d'Ibn 'Arabi dans : Encyclopédie de l'Islam :

  Muhyi -l-dîn Abû 'Abd Allah Mohammad b. Ali Muhammed b. al 'Arabi Al-Hâtimî al-Ta 'il in : Tome III, nouvelle édition, Leiden E. J. Brill, Ed. Maisonneuve, 1965, 1303 pp, P. 729 à 734.

- "Autobiographie de b. al 'Arabi Muheddîn" dans : Andalus, N° 20, 1955, P.107-128.

- "Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi" : Par Osman Yahia, Damas, Institut Français, 1964,

2 Volumes, Tome 1 : 336 pp. Tome 2 : 698 pp.

" الفتوحات المكية " - دار صادر بيروت - المجلد الثاني
pp. 319 à 329 - 704 pp.

" الحب عند ابن عربي " - خليل هنداوى
El Kitab, Janvier 1947 P. 394 à 399.

"اصطلاحات الصوفية الواردة في الفتوحات المكية" ابن عربي محي الدين.
Le Caire, 1283/1866, 12 pp.

- "Les illuminsatins de la Mecque", Textes choisis, traduction : Michel Chodkiewicz, William Chittick, Gril Denis, Paris Sindbad, 1988.

- "L'alchimie du bonheur", "Kîmmiyâ as-Sa'âda", Ibn 'Arabi, chapitre dans el Fûtûhat el Makyâ, traduit par G.G. Anawati dans Midéo, 1959-61, P. 353-386.

- "L'alchimie du bonheur parfait", traduit et présenté par Stéphane Ruspoli, l'île verte, collection dirigée par G. Durand. berg international, 1981, 149 pp.

- "Traité de l'amour", Ibn 'Arabi, introduction, traduction et notes de Maurice Gloton, Paris Albin Michel, 1986, 314 pp.

- "Le livre de l'extinction dans la contemplation", Ibn 'Arabi, traduction Vâlsan Michel, Paris, Ed. de l'oeuvre, 1984, 55 pp.

- "La niche des lumières", Ibn 'Arabi, traduction, Paris, Ed. de l'oeuvre, 1983, 156 pp.

- "Voyage vers le Maître de la puissance", Ibn 'Arabi, Manuel Soufi de méditation, traduction, Paris, le rocher, 1987, 149 pp.

- "L'arbre du monde", shajaret al Kawn, Ibn 'Arabi, Gloton Maurice traduction, Paris, les deux océans, 1982, 230 pp.
- "Amour sacré et amour profane chez Ibn 'Arabi", Abdelwaheb Bouhdiba, Actas del IV Coloquio hispano-tunecino, Palma de Mallorca, 1979, Madrid, Institut Hispano-Arabe de Culture, 1983, p. 59-62.
- "L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi", Henry Corbin, Paris, Flammarion, 1958, 286 pp.
- "Un océan sans rivage", Ibn 'Arabi, le livre et la loi
- Michel Chodkiewcz, Seuil, Février 1992, 217 pp.
- "Le chant de l'ardent désir", "Tur jûman el ach-waq", Ibn 'Arabi, choix de poêmes traduits de l'arabe et présentés par Sami-Ali, Islam, Sindbad, 1989, 62 pp.
- "Ibn 'Arabi ou la quête du soufre rouge", Addas Claude, Paris, Gallimard, 1989, 404 pp.
- "Qu'est-ce que le soufisme ?", Martin lings, Points, 1977, 182 pp.
- "Soufisme et psychothérapie", Fellah Mohamed Habib, thèse por le Doctorat en médecine, Paris 1975, 85 pp.

" وصف المرأة في شعر عمر ابن أبي ربيعة " هشام بوقمرة .

Psychologie différentielle des sexes, Cahier N° 3, 1986, 21 pp.
- "La poésie arabe", des origines à nos jours, René Khawam, Ed. Seghers, 1977, 336 pp.
- "La poésie amoureuse des arabes" le cas des 'Udrites, contribution à une sociologie de la littérature arabe, Edition S.N.E.D., Alger, 1979, 160 pp.
- "La libido féminine", Françoise Dolto , 2° Ed. Ergo press, 1988, 358 pp.
- "XY de l'identité masculinité", Elysabeth Badinter, Ed. Odile Yacob, Septembre 1992, 313 pp.

QUI GERE L'AMOUR DANS LES MILLE ET UNE NUITS ?

Alia BELKADI-MAAOUIA

Chez les Grecs le terme "Philia" désigne"tout sentiment d'attachement et d'affection entre deux personnes".

Ils distinguaient quatre catégories de Philia :

- La philia naturelle ou parentale (physique)
- La philia entre les hôtes (Xénike)
- La philia entre les amis (Hétaïrike)
- La philia amoureuse (Erotike)

Evidemment nous nous intéressons ici à cette dernière catégorie de la Philia, la philia amoureuse ou (Erotike).

Par ailleurs ils faisaient la différence entre Aphrodite (de Aphros: écume ou sperme du Dieu mutilé) qui préside à l'amour physique et Eros qui régit le sentiment amoureux.

Les arabes, eux, disposent selon Ibn Quayyim Al Jawziya (Rawdat El Muhibbin - 8° s. de l'hégire, XIV° siècle de 1'ère chrétienne) de soixante mots (60) pour exprimer les différents états amoureux:

المحبة- الهوى-الشغف-الوجد-العشق-الهيام-الشوق-الولع-االولع-الود-السجو .

Mais المحبة (ou) أو الحب reste un terme générique pour désigner tout cela.

Ce terme aurait selon Ad-Daylami, un suffi du Vème siècle de l'hégire, plusieurs origines et signifierait : "la pureté d'une affection, les arabes appellent en effet hubb la blancheur immaculée de l'éclat des dents. certains pensent que hubb dérive d'une idée de permanence et de stabilité, de ce qui ne change pas.

Ou que hubb vient de hab qui désigne le tréfonds du cœur lequel joue, par rapport au cœur, le même rôle que celui-ci par rapport aux autres organes (le noyau du noyau).

D'autres encore trouvent que hubb vient de habba, graine d'une plante désertique, les arabes donnent son nom à l'amour parce qu'il est la moelle de l'existence, tout comme la habba est la moelle de la plante...

Mais l'amour ne saurait être défini de manière objective. Selon Ibn

Hazm l'amour est inexplicable, indicible, insaisissable par le verbe, ineffable...

"L'amour, puisse Allah te rendre puissant, dit-il, commence par le badinage et finit par les choses sérieuses, ses divers aspects sont d'une subtilité telle qu'ils échappent à toute description , on n'en saisit la réalité qu'en les subissant soi-même".

L'amour ne peut être saisi que par l'expérience directe. Cependant les fleurs, les plantes, le soleil, la lumière, le chant des oiseaux... L'amour transforme tout cela, il en fait une fête.

Pour beaucoup, l'amour provoque une métamorphose, une transfiguration de soi et de l'entourage. Selon Ibn Hazm "L'amour fait voir à l'homme sous de riantes couleurs ce qui lui répugnait naguère. Il lui fait paraître aisé ce qui lui semblait difficile. Il va jusqu'à transformer les caractères innés et les dispositions naturelles".

Pour d'autres l'amour représente un grand risque, un saut dans l'inconnu, un appel. C'est se mettre à nu. C'est s'ouvrir à l'autre...

Pour d'autres encore l'amour est une source d'énergie. " L'énergie de l'Eros, écrit Denis de Rougemont dans "l'amour et l'occident", se révélera peut-être un jour plus importante pour l'avenir de l'humanité que l'actuelle domestication de l'énergie nucléaire et solaire.

Cette idée de l'amour-énergie se retrouve dans le traité de Ibn Hajla " Diwan As Sababa" où une femme du désert arabe questionnée sur l'amour, répond : "L'amour c'est ce qui dynamise ce qui est inerte et c'est ce qui pacifie ce qui est dynamique".

C'est aussi l'idée de Ibn Hazm pour qui l'amour est une "force inouïe qui transforme le monde et les êtres".

Et c'est aussi, bien sûr, l'idée de toute la psychanalyse Freudienne mais aussi Lacanienne.

Pour El Ghazali, cette énergie procurée par l'amour et le plaisir physique a des effets bénéfiques sur tout le psychisme. L'amour selon lui, retentit sur toutes les activités humaines. Il dit : "l'âme se lasse vite et a tendance à fuir le devoir parce que celui-ci est contraire à sa nature, si donc on la contraignait à persévérer à faire ce qui lui répugne, elle se

cabrerait et se révolterait. Mais si par moments elle peut se délasser au moyen de quelques plaisirs, elle se fortifie et devient alerte au travail".

L'amour est donc une force qui va prioritairement stimuler le domaine sexuel mais aussi toutes les autres dimensions de la personne et favoriser ainsi l'épanouissement général de l'individu.

Mais l'amour, ce sentiment interne a besoin d'être investi. S'il suppose un investissement personnel, il suppose aussi l'investissement d'un objet extérieur.

C'est un élan du cœur qui nous porte vers un autre, c'est une ouverture à autrui.

L'amour est une relation de soi à l'autre et de l'autre à soi, c'est une expérience à deux, c'est une dynamique à deux. C'est une énergie psychique gérée entre deux personnes.

L'homme et la femme, dans le cas d'une relation hétéro-sexuelle, impliqués dans cette relation d'amour vont la gérer selon ce qui est attendu de l'un et de l'autre à une époque donnée, dans une culture donnée.

Nous nous interrogerons, quant à nous, sur ce mode de gestion de l'amour, sur cette manière de vivre les relations amoureuses dans les mille et une nuits, nous nous intéresserons particulièrement au rôle joué par la femme dans cette relation sans nous attarder sur l'importance de ce document dans la construction de notre imaginaire; ce qui du reste a été développé dans la présentationn générale de notre rencontre.

Nous évoquerons quelques caractéristiques générales de l'amour dans les Mille et une nuits avant d'essayer de répondre à notre question centrale essentiellement à partir de l'histoire du roi Chahriyar et de la princesse Chahrazâde.

Les contes des Mille et une nuits dont l'origine est diverse, peut-être universelle, en tout cas indopersane, typiquement arabe, égyptienne et grèque offrent à notre curiosité et à notre imaginaire une multitude d'histoires d'amour.

Toutes les formes de l'amour y sont évoquées : amour charnel-amour platronique, amour courtois-amour adultère, amour monogame- amour multigame, amour fatal-amour fidèle...

Dans cette diversité de formes que revêt l'amour certaines caractéristiques sont cependant permanentes. D'abord l'amour est une rencontre heureuse et harmonieuse du principe masculin (l'esprit- la loi) et du principe féminin (la nature - le désir).

Dans cette rencontre l'amour naît d'une manière immédiate, c'est un sentiment qui survient à la première rencontre, les amants ne prennent pas le temps de se connaître pour s'aimer. Ce sentiment, prompt, ne souffre d'aucune ambiguïté : les héros ne s'embarrassent jamais de savoir si c'est bien cela l'amour ; ils n'en doutent pas, ils en sont convaincus au premier battement de leur cœur : c'est par exemple le cas du jeune prince Qamar Al Zamân qui par le truchement de trois éfrits se trouve couché à côté de Budur. Dès que ceux-ci le réveillent il se sent rapidement envahi par ce penchant qu'il a jusqu'alors violemment combattu.

Cet amour immédiat est réciproque entre Qamar Al Zamân et Budûr : "en effet les éfrits endorment vite le jeune prince et réveillent à son tour Budûr", qui, elle aussi, a toujours refusé ses prétendants; elle trouva Qamar Al Zamân à ses côtés". Dès le premier regard qu'elle lui porta, elle ne tarda pas à passer de la frayeur à l'admiration, de l'admiration au plaisir et du plaisir à un épanchement de joie qui atteignit bientôt au délire..."

C'est aussi le cas pour Miryam qu'un marchand cherchait à vendre au souk et qui tomba amoureuse à la seule vue du jeune Nour : "Or c'est alors seulement que tu aperçus le jeune Nour, Ô merveilleuse et qu'à sa vue tu sentis le plaisir te mordre le foie et l'amour te bouleverser les entrailles. Et tu t'arrêtas soudain et tu dis à ton maître: c'est celui-là que je veux, vends moi à lui ! ".

C'est encore le cas de Zoumourroud. Quand celle-ci aperçut Alishar, l'aspect du jeune homme l'enflamma subitement du plus violent amour... Elle dit : "O crieur, c'est ce jouvenceau là que je veux, celui au visage gentil, à la taille onduleuse !"

Bien sûr, nous n'allons pas mentionner tous les cas où les jeunes gens, soit la fille, soit le garçon épouvent un amour immédiat, sans transition, l'un pour l'autre dès la première rencontre. Mais cette rencontre physique n'est pas nécessaire ; parfois un dessin, une broderie

ou une représentation suffisent pour que l'amour se déclare aussi vivement que si la personne était présente.

Dans le conte de Ibrahim et Jamila, le jeune homme découvre une gravure dans le livre qu'il avait acheté à un marchand du souk, cette gravure, c'est l'image de Jamila que le jeune Ibrahim va essayer de retrouver à tout prix.

C'est également le cas de Seif El Moulouk qui tombe amoureux d'une broderie reproduisant l'image de la Jinnya Badi'at El Jamel, il voyagea avec son ami d'enfance par terre et par mer pour la retrouver puis il contactera un mariage monogame avec elle.

L'amour peut donc survenir à partir de la seule vue réelle ou par image interposée de l'être cher, mais aussi il peut survenir à partir de l'ouïe: il suffit à certains héros d'entendre parler de la bien aimée pour qu'ils sentent immédiatement les effets de l'amour : Qamar El Zamane, le fils d'un grand marchand du Caire, entend un jour un derwiche parler d'une certaine Halima qui lui ressemble comme deux gouttes d'eau, aussitôt il est amoureux et ira la retrouver à El Basra. L'amour naissant par simple ouie-dire se retrouve dans le conte de Jullanâr et Badr Bâssim. Ce dernier surprend en effet sa mère Jullanâr et son oncle Sâlih en train de s'entretenir sur un éventuel mariage du jeune homme ; à peine évoquent ils le non d'une certaine Jawhara, créature sous marine, fille du Jin Samandal que Badr aussitôt l'aime...

C'est donc un amour immédiat mais c'est souvent aussi un amour qui se déclare avec une intensité telle qu'elle empêche en fait les héros de goûter à leur bonheur.

Les protagonistes sont envahis par un sentiment si fort qu'ils en deviennent malades. Ils perdent l'appétit et le sommeil, ils en arrivent à préférer la mort à cette souffrance qu'ils endurent.

Cette passion amoureuse est ainsi décrite chez Chams Ennahâr :

Entends moi qui soupire après toi.
Remplie d'une vague espérance.
Mais soupirer, je crains, ne sert de rien à une âme.
Qui tient captive la passion
Et pourtant je soupire et soupire

Toujours plus à mesure que croît
Le désir ardent de te voir : soupirs
Dont le plus léger brûle comme feu

Et ainsi chez Ali fils de Bakkâr :

La voici celle qui inaugure pour moi
les tourments de l'amour, elle impose
les délais à l'accomplissement de mon désir
et prolonge la souffrance née de ma passion.

Maintenant que j'ai vu ce que j'ai vu.
Mon âme est rongée d'impatience ;
L'attente d'elle- même un instant
lui est insupportable.

Par Dieu ô mon âme.
donne congé à ce corps.
Qu'affaiblit la soif d'aimer.
Quitte moi et va dans !a paix.

La passion engendre ainsi chez plusieurs héros et héroïnes pleurs, soupirs, évanouissements fréquents, perte de l'appétit et du sommeil, bref le dépérissement général.

Amour immédiat, amour passionnel mais aussi amour élan entre deux beautés physiques, voilà les caractéristiques essentielles qui décrivent la relation amoureuse dans les mille et une nuits: en effet la beauté physique, celle du corps et du visage, est un élément permanent dans la rencontré amoureuse: ainsi on peut lire dans l'histoire du portefaix et des dames cette description de l'héroïne:

"Elle souleva le voile qui lui couvrait le visage, alors apparurent deux yeux noirs finement allongés entre la frange des longs cils dont s'ombraient les paupières, toutes les qualités physiques se sont donné rendez-vous en sa personne".

Ali fils de Bakkâr, dans l'histoire de Chems Ennahâr, est décrit comme étant un jeune homme que Dieu avait pourvu de toutes les qualités sans exception, il l'avait orné de la perfection physique et d'une beauté sereine.

Quant à Chems Ennahâr sa beauté eut fait rougir de confusion le disque plein de la lune, surpassant par la beauté toutes celles qui l'entouraient, elle correspondaït à merveille à ce portrait qu'avait tracé d'elle le poète:

Naissant avec les qualités rêvées.
Elle ne peut que grandir en se coulant.
Toujours davantage dans le canon du beau
ni trop grande, ni trop courte de taille.

On dirait qu'elle fut créée.
De l'eau d'une perle.
Et qu'en chaque partie de son corps.
Brille une lune.

La beauté de Ghânim, le fils d'Abou El Houl est rendue dans ces vers que lui chante son amante :

Il a menti celui qui a mis en Joseph.
Le parangeon de l'absolue beauté.
Si Joseph était beau, combien de fois.
Contiens-tu, toi , la beauté de Joseph ?

On l'a bien vu ces trois caractèristiques essentielles de l'amour : amour immédiat, amour passion, amour beauté se retrouvent autant chez les hommes que chez les femmes.

Or et à bien des égards, l'histoire du roi chahrayâr et de la princesse Chahrazade est différente des autres contes qui animent les nuits. Lorsqu'on la relit, cette histoire qui est l'histoire cadre des 1000 et 1 nuits ; qui représente la réalité par rapport aux autres contes qui, on le sait, sont racontés par Chahrazade, peut-être fabriqués par elle, on s'aperçoit que les caractéristiques que nous avons dégagées sont ici inexistantes.

D'abord la rencontre entre la roi et Chahrazade n'est pas le résultat d'un élan amoureux. Il n'y a donc pas d'amour immédiat entre les deux protagonistes et encore moins de passion. De plus, là, les caractéristiques de la beauté physique ne sont à aucun moment exprimées.

Qu'est-ce qui caractérise alors cette relation ? sS'agit-il bien ici d'une relation d'amour ? Chahrayâr, après avoir découvert l'infidélité de sa

femme et de toutes les femmes puisque son frère est, comme lui, cocufié et même le Jinn, cet être surnaturel qui représente la force intangible, décide de ne plus jamais placer sa confiance dans une femme. Un acte obsessionnel va l'habiter, tuer toutes les femmes avec lesquelles il aura couché une seule nuit.

Chahrazade décidera d'aller jouer le rôle de ces femmes qui au bout de la nuit vont dire adieu à la vie. En acceptant de jouer ce rôle, elle va lancer un défi à un homme cruel, mais aussi elle va lancer un défi à la mort.

Elle va jouer sa vie pour montrer à cet homme cruel et apparemment décidé que toutes les femmes ne sont pas pareilles et que peut-être une méritera son amour.

Chahrazade a compris, entre temps, que le nœud n'est pas chez les femmes mais bien plutôt en lui le roi tout puissant.

Pour réaliser son plan elle emploiera sa petite sœur Dounyazâde ; et c'est celle-ci qui, chaque nuit, lorsqu'ayant constaté que les ébats du roi et de la reine ont pris fin, demandera à sa sœur de lui raconter une histoire. Le roi sera d'accord et chaque nuit Chahrazâde contera la fin de l'histoire commencée la veille et commencera une histoire qu'elle laissera à l'aube en suspens.

Dounyazâde va donc désigner sa sœur, la femme, comme quelqu'un qui a encore quelque chose d'autre à donner : une histoire, une âme..., la vie. C'est par elle que le désir du roi qui avait disparu va renaître.

Comment ce désir va-t-il renaître ?

C'est là toute la ruse de Chahrazade. Elle va raconter des histoires dans lesquelles le roi va être prisonnier, il va s'identifier aux différents héros des différents contes. Notamment et à titre d'exemple :

- Par le conte de Jawda qui met en scène l'interdit majeur de toute culture à savoir l'inceste, Chahrayâr réalisera qu'un enfant ou un homme n'est jamais adulte s'il ne fait pas la rupture radicale avec le désir de sa propre mère. Il réalisera que, comme le disent les lacaniens, le sexe de la femme n'existe pas et qu'il n'y a rien à voir dans la nudité totale. Chahrayâr renoncera au désir de la mère, de la femme absolue et retrouvera son propre désir, le désir d'une femme.

- Par le conte de la ville de cuivre ou la ville interdite, la ville étant évidemment une métaphore pour désigner le corps de la femme, Chahrayâr va réaliser que pendant trois ans il a violé des villes interdites. Il va réaliser que tout conquérant qu'on est, on ne peut pas entrer dans une ville interdite ou dans le corps d'une femme impunément.

Il va donc découvrir l'interdit absolu.

Il va apprendre à respecter la loi, or cette loi qu'il faut respecter c'est le corps de l'autre, le corps de la femme.

A travers chacun des contes, le roi va se trouver en face d'un de ses propres nœuds, d'un de ses propres complexes. Ce faisant et à travers le jeu des différentes identifications, il va guérir de ses fantasmes et de son obsession de tuer les femmes.

Il va, grâce à tout ce cheminement initiatique constater que le monde est fait de bonté mais aussi de lâcheté, de fidélité mais aussi d'infidélité... En réalisant que le monde est bien complexe, il va parvenir au principe de réalité.

S'étant réconcilié avec lui-même et avec sa propre conscience il va se réconcilier avec la femme.

Or ce chemin de la guérison, cet apprentissage de l'amour et de la vie, c'est Chahrazâde qui, le tenant par la main, le lui a fait parcourir.

C'est elle qui, au risque de sa vie, a guidé ses pas et choisissant ou inventant les histoires tout en investissant le champ de son désir, l'a mené vers la délivrance. Nous voilà donc devant un imaginaire de femme active: active en amour à travers les différents contes, mais aussi active dans la vie, elle est capable de redonner le goût de l'amour et de la vie à un homme qui croyait avoir tout perdu.

Cette symbolique de femme active en amour capable d'éveiller ou de réveiller le désir de l'homme n'est pas étrangère à l'imaginaire arabo-musulman : en effet nous la retrouvons chez plusieurs penseurs tels que El Ghazali, Ennefzaoui et autres... Mais cet imaginaire arabo-musulman en a fait aussi une femme subversive et dévastatrice, capable de déstabiliser l'ordre social. Alors il a fallu la renvoyer à un contre imaginaire patriarcal qui lui impose le silence, l'immobilité et l'obéissance, il a donc fallu la renvoyer à un autre modèle de femme passive.

Pour conclure et si nous voulions répondre d'une manière polémique à notre question de départ : qui gère l'amour dans les mille et une nuits et dans l'imaginaire arabo-musulman ? nous pourrions dire que c'est la femme, mais ne voulant pas adopter cette attitude nous dirons s'implement que la femme prend une part active dans cette expérience à deux et qu'il est possible tout en restant attaché à nos racines, à notre patrimoine et à notre culture en procédant à une herméneutique de ce patrimoine de reconstruire et de réhabiliter un imaginaire différent de celui que toute la culture patriarcale nous a légué, un imaginaire non défensif mais constructif où la relation entre les deùx sexes ne serait plus une lutte entre les deux sexes avec un domirant et un dominé, mais une relation harmonieuse, pourquoi pas, où chacun des deux partenaires reconnaîtrait, dans leur différence, les qualités de l'autre et l'aiderait à dépasser les blocages et les difficultés qu'il rencontre.

Mais une telle manière de gérer les rapports entre les sexes suppose au départ une certaine dose d'amour ! amour de l'autre et surtout amour de soi !



LE VECU DE LA RELATION D'AMOUR

GUERRE ET PAIX ENTRE LES SEXES. EXPLICATION PAR LA MISERE ET MISERE DE L'EXPLICATION

Khalil ZAMITI

Au Maghreb, deux modèles culturels polarisent la régulation des rapports matrimoniaux. Le type charaïque de famille patrilignagère se forme par l'imprégnation religieuse de l'unilatéralité qui, depuis six millénaires, subordonné la féminité à la masculinité. D'origine exogène, d'inspiration laïque et d'apparition tardive, le couple, quant à lui, cristallise le principe de la réciprocité contractuelle. La liberté formelle de sujets égaux en droit et qui paraphent un contrat garanti par l'Etat émerge dans la trajectoire de la rationalité capitaliste qui dissout les attaches féodales. A son tour, la transposition des mécanismes du marché à l'échange des femmes perpétue la vexion sur laquelle se greffe la protestation féministe. L'interférence des schémas communautaire et conjugal délimite, alors, le lieu d'un bricolage qui opère sur deux registres hétérogènes. Ce télescopage des codifications balise l'un des enjeux autour desquels s'organise la confrontation politique. Les "modernistes" se réclament d'une idéologie qui projette la notion de couple à l'horizon d'un parcours assigné au devenir. Les islamistes associent à l'avenir une configuration puisée dans le conservatoire culturel. L'universalisme abstrait s'oppose à l'utopie singularisante. Pour infléchir l'histoire dans le sens valorisé, chaque protagoniste la nie à sa manière. De cette incompatibilité émanent les exhalaisons sanguinaires. Campés sur leurs chiens de faïence, les deux clans occultent la multivalence des références. Du purisme brandi par le tribalisme sourd le terrorisme. Le spectre de la violence armée ne surgit pas de la polysémie avérée, mais il se dresse entre les apôtres du développementalisme et les tenants du culturalisme. Les premiers déploient une fantasmagorie évolutionniste et rejettent les vents contraires dans la catégorie des survivances. Les seconds évacuent la même diversité par un autre biais, celui d'une historicité prévue d'avance et homologuée sur une entité pérennisée. De part et d'autre de la guerre des sexes, il n'est de guerre civile que religieuse et de guerrier que berné par une thèse bornée. La haine à laquelle se promet l'aubaine clôture une structure vouée à l'ouverture. Si, par l'un et l'autre, le présent s'immole sur l'autel du passé ou du futur, le déverrouillage se flaire hors l'installation de la dictature sur la fermeture.

Les moments ne se donnent aucune leçon, car même l'histoire passée n'était que plausible. C'est l'entreprise de la conservation du pouvoir ou de sa prise pour l'instauration de l'état d'exclusion par l'institution des lois d'exception qui substitue la détermination à l'indétermination. Avant de se décider, ce troc n'existe pas. Par là se traque, au plan heuristique, l'échappée du sens pratique au diktat politique. Là ou l'aléa se joue de l'inéluctable, même la misère n'est qu'un mot. Au plan de la méthode, une observation unique suffit à débusquer l'aléatoire au coeur du rédhibitoire.

Lors de la construction du barrage de "Sidi Salem" sur l'Oued Medjerda, entre 1977 et 1981, la submersion de 8.000 hectares entraîne le déracinement de 6.700 paysans avec ou sans terre. Parmi eux, 718 familes se parquent à "Oued Zarga", citée de racasement qui porte le nom de l'ancien village, inondé depuis. Barkana El Arfaoui, l'une des interviewée durant une investigation systématique, infirmait la corrélation le plus souvent postulée entre la dégradation des conditions d'existence et l'accentuation de la discorde familiale. Dans ce domaine des sciences humaines, la compréhension d'un cas renseigne sur tous les cas. L'histoire qui défie les histoires, du coup, les resignifie. Malgré la transplantation forcée, la dérision des ressources, l'incessant départ du conjoint qui, embauché dans le bâtiment, revient de Tunis une fois le mois, l'exiguïté de la pièce unique, l'absence de fosse sceptique, la coulée des eaux usées à ciel ouvert et la charge des enfants scolarisés, de l'entente conjugale fusait une manière de sérénité paradoxale. Renouvelée sur le long terme, l'observation des attitudes et des comportements confirmait la permanence de la prévenance. Le premier indice de la complicité fut, de la part de l'homme, l'absence de réaction discourtoise qui, de coutume, accueille la présence de l'intrus là où l'étranger n'entre jamais. Après l'enquête initiale et à maintes reprises, les pas se guidaient toujours vers ce foyer, pour la collecte des données complémentaires. Ce repérage suggéra la question cruciale : "N'est-il pas injuste que lui se change les idées à Tunis et te laisse avec tous ces problèmes que, d'habitude, ont à résoudre, en commun, l'homme et la femme ?".

L'assurance de la réponse n'éluda pas l'insinuation de la question : "Est-ce lui qui a choisi de partir ? Son travail est encore plus dur avec

l'exil. Si nous ne nous entendions pas pour surmonter les difficultés, elles nous engloutiraient."

Aux sources de la tendresse mugissent les conditions de la détresse. Le paradoxe n'habite que le paradigme du spectateur. A l'horizon de la grande histoire et de sa théorisation se retrouve, aussi, le poncif qui branche la démocratie sur la richesse des nations. A l'opposé de cette idéologie se construit le fatalisme qui vrille la pauvreté au fascisme.

L'explication par la misère n'est qu'une misère de l'explication. En un sens, les modèles n'existent pas. S'ils téléguident les luttes, les modalités de la production matérielle impliquent des prises de liberté qui les tournent et les contournent au niveau des agents sociaux ou à l'échelle de la réglementation collective. Ainsi, à la Ksiba de Bizerte où gîte un groupe de pêcheurs, l'indivisibilité de l'unité productive exclut la femme de l'héritage des moyens de travail. Jointe à l'appropriation communautaire de l'espace habité par la famille élargie et à la faiblesse du surplus, cette exigence induit des entorses qui se portent à la règle du partage charaïque. Il n'est plus question de part du tout. La soumission de la symbolique juridico-religieuse à la structure des forces productives atteint sa congruence maximale. Mais pour infirmer l'indétermination de la détermination, ce contre exemple ne suffit pas, car l'autre est là, le dérange et le mange. En sociologie, science que nargue la foi, il n'y a pas de loi. A cette unique loi, l'illusion statistique ne soustrait aucun poids. Une enquête-éclaire mais lumineuse, qui fut conduite au commissariat de Ben Arous, illustrait l'incidence de la dépendance économique et de la relation filiale sur la cohabitation de la femme avec l'homme abhorré. Ni les coups de poing sur l'oeil, ni la déchirure des habits, ni la bousculade, ni l'estafilade qui taillade l'avant bras lézardé au couteau, ni le rejet sexuel du bourreau, ni l'insistance du policier, ne parviennent à persuader la victime d'officialiser sa plainte par la dictée d'un procès verbal.

A la proposition, elle répond : "S'il n'en tenait qu'à moi, je l'aurais quitté depuis longtemps... Mais si vous l'enfermez en prison, qui va nous entretenir, moi et ces enfants ?" Pour saturer la vacuité qui sépare les modèles culturels et les situations matérielles de la destruction ou de la consolidation de la relation inter-personnelle, il reste à traverser le désert que le sociologisme tend à camoufler. La subjectivité n'est pas le subjectivisme, elle condense mais, aussi, outrepasse les déterminismes

sociaux. Malgré la subtilité d'un Bourdieu qui minorise le moment décisionnel, cher aux philosophes, l'un sans l'autre, Marx, le sociologue des contraintes structurelles et Max Weber, le psycho-sociologue des valeurs qui motivent les acteurs, ne sont rien. Sur ce fil du rasoir passent la résolution de la guerre des sexes et la résorbtion de la guerre civile, en Algerie et à côté. La retombée de l'islamisme et du modernisme de cette ligne de crête réédite les tares du capitalisme sauvage et les avatars du collectivisme barbare. L'individu et la société ouvrent l'accès d'un tableau à double entrée. La projection de ces deux entités vers l'antinomie de l'universel et du singulier confronte à l'indécidable. Mauss, déjà, conviait les tenants des deux spécialités à regarder dans la même direction. Entre les causes présumées et les effets supputés s'insinuent les méfaits de celui qui se tue à l'instant où il se définit et non à l'heure où il se meurt.

AMOUR ET PSYCHOPATHOLOGIE

Riadh BEN REJEB

SYSTEME DE TRANSCRIPTION DE L'ALPHABET ARABE (LITTERAIRE ET DIALECTAL) ADOPTE DANS CE TRAVAIL :

LES CONSONNES :

' = ء
b = ب
t = ت
t = ث
w = و
^g = ج
y = ي
h = ح
g = ق
h = خ
v = ف
d = د
d =
r = ذ
z = ر
h = ز
d = هـ
t = ض
d = ط
c = ظ
g = ع
f = غ
q = ف
k = ق
l = ك
m = ل
n = م
h = ن
w = ن
y = و
y = ي
g = ى
v = ڤ

LES VOYELLES :

s = س
s = ش
s = ص

- brèves : a, u, i.
- Longues : â, û, î.

LES ARTICLES :

al- , l

INTRODUCTION

"Allama 'âdama al-'asmâ'a kullahâ"
(Dieu a enseigné à Adam tous les noms)
Coran, (II, La Vache, 30.)

Cette étude émane de constatations cliniques sur la nomination. En effet, lors de nos investigations psychologiques en clinique infantile ou adulte, nous avons été intrigués d'une part par la valeur sémantique de la nomination mais surtout par une certaine association quasi permanente entre prénom ou nom de famille et le tableau clinique du sujet qui consulte. Nous nous sommes rappelés alors que ce n'est certainement pas par hasard que les Daggazas ou meddebs demandent systématiquement le prénom du sujet, celui de sa mère, etc. Ils savaient pertinemment qu'il y a une relation directe entre prénom et personne.

Nous avons décidé alors d'analyser ce phénomène afin de mieux comprendre la clinique tunisienne et mieux la situer par rapport à la dimension culturelle.

L'étude des noms constitue l'objet d'une spécialité qui s'appelle "l'onomastique" ou encore "l'anthroponymie".

L'étude de l'onomastique des personnes offre un grand intérêt psychologique, social, voire historique. Elle reflète un des aspects sociolinguistiques de la Tunisie.

La lecture historique de ce phénomène nous apprend que le prénom tunisien a un fond traditionnel et une histoire très ancienne. Ce fond traditionnel est à la fois berbère, noir africain, arabe, musulman mais aussi hébraïque et chrétien. Cet héritage a été souvent enrichi de l'apport de l'influence étrangère, notamment turque mais aussi andalouse.

Les prénoms attestent et soulignent les infiltrations historiques et politiques, la fusion des sangs et le contact des civilisations. Les prénoms de la Tunisie illustrent donc d'une manière parfaite ce carrefour dynamique de races et de peuples qui a marqué ce pays.

Ce travail se limite à l'onomastique du nom propre de personne, plus précisément le prénom. Nous laissons délibérément de côté le nom de famille qui constitue à lui seul l'objet d'une étude indépendante.

Notre étude sur les prénoms est d'ordre sémantique et se situe par rapport à l'axe de l'amour. C'est en effet la recherche du sens et de la signification des prénoms qui constitue le pivot de ce travail.

Cette étude comprend deux grands volets :

* Le premier développe la place du prénom dans l'histoire de l'Islam, de la tradition et des croyances populaires.

* Le deuxième expose une présentation clinique qui illustre une forme assez particulière de relation entre prénom et amour.

PRENOM ET AMOUR :

Le patrimoine arabo-musulman est riche dans ce domaine. Il nous suffit de nous reporter à la poésie de l'amour pour nous en convaincre. L'histoire de la poésie arabe nous a fourni des prénoms de poètes célèbres mais également de prénoms de jeunes filles et de femmes qui ont fait l'objet de gazal. Ces personnes sont devenues des sortes d'archétypes féminins et masculins dans l'imaginaire arabo-musulman. Qui d'entre nous n'a pas entendu de la fameuse Layla du poète Qays et de Butayna du poète Gamîl ? Mais il y en avaient d'autres, moins connues. Ce sont Su âd de Kaeb ibn Zuhayr, Salma de Al-Walîd 'ibn Yazîd, Azza de Kutayr, Rabâb de Al-Muhabbal, Rabia de Suwayd, Mayya de Du-ar-Rumma et hind de umar 'ibn Abî Rabia.

Nous voyons ainsi associés des prénoms de femmes à des prénoms d'hommes à tel point qu'on finit par reconnaître un poète par le prénom de son amie : C'est le cas pour Gamîl Butayna par exemple.

En dehors de ces prénoms archétypiques de l'amour, d'autres prénoms peuvent le véhiculer. Notre hypothèse dans ce travail est que tous les prénoms peuvent avoir une relation directe ou indirecte, consciente ou inconsciente avec l'amour, qu'il soit amour de Dieu, ou des personnes, qu'il soit significatif de tendresse, d'affectivité (l'amour filial, maternel, dans le couple) ou significatif d'érotisme, de désir, de sexualité, etc. C'est avec ce fil conducteur qu'il faut garder à l'esprit que je vous invite à entendre tous les prénoms qui vont être énoncés dans cette intervention.

DEFINITIONS ET HISTORIQUE :

Les premières études sur les noms en milieu musulman ont vu le jour

au 6ème s. de l'hégire (XIIème après J.C). A cette époque, les historiens et biographes du Proche-Orient se sont mis à recenser l'ensemble des informations qui leur sont parvenues pour reconstituer l'histoire de l'Islam depuis ses débuts. Cette période (le 6ème Sc.) correspond à l'époque médiévale et à la dynastie des Mamelouks.(48)

Ces premiers encyclopédistes se sont essentiellement basés sur l'étude des traditions du prophète, les hadiths. Et ils se sont attaqués directement à la "chaîne de transmetteurs" des paroles du prophète : "Un tel a entendu d'Un tel qui le tenait d'Un tel, etc..."(48).

Il ressort de ces études que, dans l'usage arabo-islamique, l'appellatif complet d'une personne est normalement constitué des éléments suivans:

a) Kunya, b) 'ism, c) Nasab, d) Nisba(25).

a) la kunya est un surnom généralement composé d' 'Abû (père de) ou 'Umm (mère de) suivis d'un nom propre : 'Abou Hurayra, 'Umm Salama.

b) Le 'ism est appelé aussi alam, 'ism alam. C'est le nom distinctif de l'individu, le véritable nom propre, le nom de naissance tels Muhammad, 'Ibrahîm... C'est l'équivalent du mot prénom dans la culture française.(32)

c) Le nasab est une liste de noms d'ancêtres précédés du mot 'Ibn ou Bint (fils, fille), exemple : ali 'Ibn 'Abî Tâlib.

d) La nisba est un adjectif en -i formé à l'origine sur le nom de la tribu ou du clan de l'individu, puis sur celui du lieu de naissance, d'origine ou de résidence, parfois d'une secte, d'un métier ou d'une profession. Un homme peut avoir ainsi plusieurs nisab qui sont énoncés en allant du général au particulier et en suivant l'ordre chronologique des résidences, ex : Al-Quarasî Al- Bagdâdî Tumma Al-Mawsilî, etc.

e) Peut s'ajouter à cela le laqab, c'est-à-dire un surnom, un titre, une épithète honorifique ou descriptive, ex : At-Tawîl (le grand), Al-'Atras (le sourd), Al-Rasîd (le bien guidé). Ces surnoms ont vu leur apparition historique à partir surtout du IVème siècle. Ils ont été donnés aux princes et hommes d'Etat, exemples :

Sayf 'Ad-Dawla (l'épée de l'Etat), Al-Qahir Billâh (le conquérant par la puissance de Dieu), réservés aux hommes d'Etats ; Qutb Al-arifîn (le pôle des savants), pour les chercheurs dans la casuistique et le fikh ; Al-'Imâm,

pour les fondateurs des quatres écoles théologiques orthodoxes : Hanîfa, Mâlik, Hanbal et Sâfiî.(32)

De tous ces éléments, le 'ism est le véritable élément arabe qu'on doit recevoir à la naissance et les autres éléments que portera le sujet suivant les circonstances peuvent jouer un rôle d'écran ou de "voile" du nom.(48)

Dans une étude détaillée publiée en 1871 et intitulée Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans, Garcin de Tassy distingue en matière de désignation de personnes dans le monde musulman sept sortes de noms :(32)

- Les noms propres, - les surnoms, - les sobriquets, - les titres honorifiques, - les noms de relation, - les titres de fonction ou de dignité et enfin -les surnoms poétiques.

Garcin de Tassy propose de classer cette liste dans l'ordre généralement utilisé dans la nomination :

- Nous trouvons d'abord le surnom honorifique, le laqab, comme par exemple Tâg-uddîn (la couronne de la religion) ;

- Ensuite vient le surnom de paternité, la kunya, comme 'Abu-Tayyib (le père de Taïeb) ;

- En troisième lieu, nous trouvons le nom propre, le 'ism ou ism alam. C'est le prénom. Il est souvent peu indiqué. Ainsi, on dit 'Abou Tammâm, Tabarî, et Mutanabbi et on ne dit pas Habib, Muhammad, et 'Ahmad qui sont pourtant leur prénoms ;

- En quatrième lieu, nous trouvons un ou plusieurs surnoms distinctifs de descendance, comme 'Ibn 'Ahmad ;

- En cinquième lieu, il y a le sobriquet : Laqab tel 'Attawîl (le grand), ou le nom de relation : Nisba tel Al-Basrî (de Bassorah) ;

- Enfin, certains titres de foncitons ou de dignités : Mansib.

Cet auteur remarque que ces désignations multiples et l'emploi simultané d'une suite de noms et de titres pousse à des confusions des noms propres avec des sobriquets et les surnoms honorifiques etc. En effet, les noms de relation, de résidence et honorifiques se succèdent et peuvent s'exclure mutuellement.

Plus récemment, l'institution de code d'Etat civil dans les pays arabes a généralisé l'adoption d'un système beaucoup plus simple qui comprend en général deux noms :

a) Le premier est le prénom, en arabe 'ism, ou 'ism alam.

b) Le deuxième est en général le nom du père, du grand père ou d'un ancêtre plus éloigné ou encore un nom reçu par la famille indiquant un métier ou autre, c'est le nom de famille, le patronyme, laqab familial. le nom de famille est donc d'apparition tardive par rapport au prénom.

PRENOM ET CORAN :

Il est dit dans le Coran qu'Adam a été désigné par Dieu pour être son successeur, son halife : " 'innî gailun fil 'ardi halîfa" (Coran, II, La Vache, 29), et que pour être kalife, Dieu lui a enseigné les noms, tous les noms : "allama 'adama al-'asma 'a kullaha" (Coran, II, la Vache, 30).

Deux questions nous interpellent à ce niveau : D'abord, pourquoi ce premier nom 'Âdam ? Ensuite, quels sont les noms qui ont été appris par 'Âdam ?

Il semble, selon 'Ibn asûr, que le nom 'Âdam vient de 'adîm al-'ard, c'est -à-dire la terre. Adam porte ainsi le nom de la matière avec laquelle il a été conçu.(35)

Toujours selon 'Ibn asûr, les premiers noms ont été ceux des espèces animales, végétales, des matières, objets, astres, et de tout ce que 'Âdam pouvait voir. Ainsi, parmi ces premiers mots, il y avait les mots Adam, Eve, paradis, 'Iblîs (le diable), arbre, fruits, etc...

C'est comme si, pour qu'il y ait succession, il fallait qu'il y ait d'abord transmission du savoir. Le Père de l'humanité devait disposer de noms pour traiter et communiquer avec ce qui l'entourait.(35)

PRENOM ET SUNNA :

Selon un hadit du prophète, tout nouveau-né est tributaire de sa aqiqa qui lui est sacrifié le 7ème jour (généralement un mouton), de sa coupe de cheveux et de sa nomination : "kullû mawlûdin rahînatun biaqîqatihi tudbahu anhu yawma sâbiihi wa yuhlaqu wa yusamma".(45)

Selon un deuxième hadit, la prénomination est un droit que l'enfant a sur son père : "Min haqqil-waladi ala wâlidihi 'an yuhsina 'ismahu wa yuhsina mawdiahu wa yuhsina 'adabahu".(38)

Le prophète conseille les 'ism : abd-'Allâh et abd-'Arrahmân et déconseille les prénoms Yasâr (gauche), Rabâh (gain), Nâgih (réussi), Baraka, et autres car ils peuvent être soit de mauvais présage et à connotation funeste (Yasâr = gaucherie) soit ayant le sens contraire (Rabâh peut être en fait quelqu'un de toujours perdant).(4) Nous sommes là dans ce qui s'appelle "les prénoms opposés" ('asma'u al-'addâdi) ou les prénoms à effet inverse.

Le prophète était sensible à cette dimension sémantique des prénoms et n'hésitait pas des fois à en changer certains. Ainsi, Zaynib Bint Gahs, une de ses épouses avait pour prénom Barrata. Il l'a renommée Zaynib. Une seconde épouse Bint Al-Hârit avait aussi pour prénom Barrata. Il l'a renommée Guwayrya. Le prophète disait qu'il ne voulait pas entendre qu'on dise de lui qu'il vient de quitter Barrata, c'est-à-dire la piété.(45)

Dès les débuts de l'islamisation, l'attitude du prophète a été d'intervenir directement au niveau du choix du 'ism pour nommer les nouveaux-nés et renommer les nouveaux convertis. Le prophète disposait là d'une arme onomastique indéniable.(48)

Ainsi, le prophète a changé le nom de trois personnes qui s'appelaient Al-âs en les nommant Abdallâh. Il s'agissait de : Abdallâh 'Ibn amr 'Ibn Al-âs, de Abdallâh 'Ibn umar 'Ibn Al-hattâb, et de Abdallah 'Ibn Al-Hârit. (36)

Les nouveaux 'ism sont choisis par le prophète et plus tard, entre les années 13-24 de l'H./634-644 par le calife Umar, son second successeur. Le choix du 'ism doit répondre à deux principes :

* D'abord la structure du nom, le prophète disait à ce propos : "si vous donnez des noms, que ce soient des 'ism composés avec abd, esclave, serviteur (de dieu)" = " 'idâ sammaytum faabbidû".(48)

* Ensuite l'aspect purement esthétique des noms. A ce propos, le prophète disait : "Au Jour de la Résurrection, vous serez appelés par votre nom et celui de vos ancêtres, prenez des noms gracieux".(48)

La cérémonie de l'imposition du prénom à l'enfant passe par deux étapes. A la naissance, on prononce à l'oreille du nouveau-né les paroles de l' 'adân (l'appel à la prière). C'est une sorte d'initiation à la religion musulmane, une réception officielle dans la religion. Mais c'est aussi une

occasion pour que le premier nom entendu par l'enfant soit celui d'Allah. Quelques jours plus tard, on donne à l'enfant son prénom.

L'ONOMASTIQUE TUNISIENNE : ESSAI DE CLASSIFICATION

6.1- Prénom masculin et prénom féminin :

L'usage de la prénomination tunisienne et arabe en général fait que la différence est généralement assez nette entre le genre masculin et le genre féminin. La frontière entre les sexes est plus ou moins bien gardée par une couverture nette : le prénom. Le prénom masculin a toujours cherché à se différencier de celui féminin par le fait que ce dernier comprend généralement la désinence, la terminaison en a, exemples: Sâdli/Sâdliya, Hbîb/Hbîba.

Cependant, il nous suffit de penser aux prénoms Talha, 'Usâma, Hamza etc qui sont des prénoms d'hommes et se terminent en a pour réaliser que ce critère n'est pas toujours valable.

Par ailleurs, nous avons de nos jours de plus en plus de prénoms "unis" tels Ragâ qui est aussi bien un prénom féminin que masculin, mais aussi Wi'âm, Sabâh, etc...

6.2- Essai de classification :

Les prénoms tunisiens reflètent des survivances berbères : Qsîla (de Kusayla), des survivances anté-islamiques : Zubayr, Zaynib, gréco-byzantines, romaines : Skandir/Skandra (de Alexandre), juives, françaises et autres origines diverses : Sunia, Linda.

6.2.1- Le patrimoine anté-islamique :

6.2.1.1- Prénoms arabes anciens :

Nombreux sont en effet les prénoms d'origine pré-islamique,

exemples : Hasan, 'Ahmad, 'Asad, Muhammad, Yâzîd, 'Amr, etc.

6.2.1.2- Prénoms bibliques :

Ce sont à l'origine des prénoms cités dans la Bible et qui ont été par la suite repris dans le Coran non sans modifications.

Ce sont surtout : 'ibrâhîm (Abraham), 'Ishâq (Isaac), Mûsâ (Moïse), 'Ismaîl (Ismael), 'Isâ (Jésus), Yûsuf (Joseph), Maryam (Marie), l'unique prénom féminin dans le Coran, etc.

6.2.2- Le patrimoine religieux arabo-musulman :

6.2.2.1- Les prénoms par rapport à Dieu, le Coran et la Sunna :

Dieu :

Il est dit dans le Coran que Dieu a les plus beaux noms :

"Wa lillahî al-'asmâ'u 'al-husnâ fadûhu bihâ" (Coran, VII, al-'arâf, 179).

Par ailleurs, tout bon musulman prononce la formule indispensable bismillâh (au Nom de Dieu)avant d'entamer une activité quelconque, le sujet se plaçant ainsi sous son égide et sous sa protection.

Par rapport à cela, nous relevons la fréquence des prénoms composés à valeur mystique : Ces prénoms sont formés : de abd, vocable de piété signifiant "adorateur", "serviteur", "esclave" suivi :

- Soit du mot Allah : Abdallâh,

- Soit de l'un des 99 noms divins qui marquent les qualités infinies de Dieu (33) : Abdilqâdir (serviteur du puissant), Abdilmagîd (serviteur du glorieux), Abdirrahmân (serviteur du clément), etc...

Le Coran :

Un prénom est directement tiré du Coran, c'est Yâsin qui est à l'origine le titre de la 36ème Sourate du Coran.

La religion :

Des prénoms peuvent être composés du mot Dîn (religion) précédé par un substantif, exemple : Nuriddîn (la lumière de la religion), Sayfiddîn (l'épée de la religion). Samsiddîn (le soleil de la religion), etc.

D'autres prénoms relèvent du découpage religieux du temps : ce sont les prénoms tirés des noms des mois lunaires sacrés de l'Islam essentiellement : Ragâb, Saban et Rumdân.

L'usage de ces prénoms est encouragé indirectement par un hadit du prophète selon lequel Ragab est le mois de Dieu, Sabân le mois du prophète et Rumdân est le mois du peuple = (sahru ragab sahrullâh wa sahru sabân sahrî wa sarhru ramadân sahru ummatî).

Le prophète :

Les prénoms les plus utilisés sont ceux du prophète : Muhammad,

Bilgâsim (tiré de sa kunya : 'Abulqâsim) et Mustafâ (adjectif signifiant "élu"), et les équivalents du premier : Mhamid, 'Ahmid, Hmid, Hmîda, Hammâdi, Hammûda, Hamda et Hamdi, prénoms qui renvoient au hamd, c'est-à-dire aux louanges et au remerciement. Mais d'autre prénoms sont également utilisés. Ce sont des prénoms composés de Muhammad suivi par un autre prénom, ex : Muhammad-Hâdi, Muhammad-Sâdiq, etc.

Les Califes :

Les prénoms des quatre califes : 'Issiddiq ('Abû Bakr = Bubakkir), Umar, Utmân et 'Ali.

Les compagnons du prophète ('As-sahâba) :

'Anas, Zubayr, Muâd, Bilâl, etc.

Les membres de la famille du prophète :

* Sa mère génitrice : 'Amina, altéré en 'Âmna.
* Sa mère nourricière : Halîma, altéré en Hlîma.
* Ses épouses : essentiellement Hadîga et A'isa, altérés en Hdîga et 'Uisa, mais également Safiyya et Zaynib.
* Ses enfants : Fâtima et 'Ibrâhîm.
* Ses petits enfants : Hasan et Husayn.
* Ses oncles : 'Abbas et Hamza.
* Son fils adoptif : Zayd.

6.2.2- Les prénoms par rapport aux traditions :

* Ce sont en premier lieu les prénoms des saints, walis et marabouts : Tigâni, Sâdli, Gilâni, Sahbi, des plus importants à valeur mystique aux plus locaux à valeur "terrestre".

* D'autres prénoms sont donnés en l'honneur de la ville sainte : Makki (de la Mecque), ou de la terre sainte : Tihâmi (de Tehama, nom d'une tribu de l'Arabie Séoudite).

6.2.3- Le patrimoine "naturel" :

Certains prénoms tunisiens sont tirés des éléments de la nature tels les astres : Gamra (lune), Sams (soleil), Nigma (étoile), Zuhra (la planète Mars), mais aussi Laylâ (nuit), Sihâb (étoile filante), etc.

D'autre prénoms sont tirés de métaux précieux tels Guhir/Guhrâ (perle), Yaquta (rubis), etc.

Les évènements de la vie sociale, certaines divisions du temps fournissent leur noms aux individus : ainsi, les prénoms Gima (vendredi), Hmîs (qui indique le jeudi mais aussi le cinquième enfant).

6.2.4- le patrimoine physique :

D'autres prénoms sont tirés de particularités physiques par exemple :Lazar, Zara (le blond, la blonde).

6.2.5- Le patrimoine animal ou végétal :

Ces prénoms émanent directement des noms de certains animaux et végétaux, tels : Burni (faucon, aigle), Gzâla (gazelle), Tuffâha (pomme), Yasmîn (jasmin), Uarda et Urida (rose), Zuhayra (diminutif de fleur), etc.

6.2.6- Le patrimoine "abstrait" :

Il s'agit de prénoms à caractère intellectuel et abstrait, exemple : Tawfîq, Nâgih, Nagâh (réussite), Fikrî (signifie "intellectuel" mais aussi "ma pensée"), Mâhir (intelligent), Nafisa ou Nfîsa (précieuse), etc.

7- CROYANCES ET PRATIQUES TUNISIENNES RELATIVES AUX PRENOMS : L'IMAGINAIRE MAGHREBIN

La première étude exhaustive réalisée sur les prénoms tunisiens serait celle de Paul Marty qui date de 1930. Cet auteur avait pour source le recensement militaire annuel de tous les noms dans toute la Tunisie, source qui fournit 60.000 noms complets, c'est-à-dire comprenant 3 générations, une liste on ne peut plus complète pour les hommes(40). Les prénoms des femmes sont collectés à partir de 8.000 recrues tirées au sort des 60.000 conscrits recensés. Ces 8.000 personnes retenues fournissent le prénom de leur mère. C'est dire que les autorités et les chercheurs de l'époque détenaient une véritable banque de données en matière de nom et de prénom, données révisées et enrichies annuellement.

Il faut noter qu'il n'y avait pas uniquement la source militaire car Marty s'était basé également sur le courrier, les réclamations, les registres d'état civil, les registres d'inscription des étudiants à la Zituna, la chronique judiciaire, la presse, etc. Et Marty note que "le chercheur

dispose donc, dans ce domaine, d'une base de documentation incomparable pour ses investigations personnelles"(40, p 388).

La deuxième étude importante sur les prénoms tunisiens a été réalisée par Maurice Borrmans dans les années 1960. Ses outils de travail ont été les journaux tunisiens publiant la liste des lauréats au Baccalauréat, au Brevet et au Certificat d'Etudes de la session de Juin 1966. Il a constaté que les prénoms subissent la loi de l'évolution et de la mode, une mode qui dépend du type et du milieu socio-culturel : "Ainsi, dit-il, une famille de type traditionnel maintiendra des Muhammad et des Ali, des Fatima et des Hadîga dans sa descendance, tandis que la famille qui se veut moderne multipliera les Sâmi et les Munîr, les 'Amâl et les Rawda."(16)

Déjà, Paul Marty notait en 1930 la rareté des prénoms de Fâtma et de Hâlid et l'extrême vogue des prénoms de Mansûr et de Hmîs. Nous constatons que dans les années 1990, c'est l'inverse qui se réalise puisque les premiers prénoms reviennent à la charge. La prénomination répond bien à la règle de la mode.

En Tunisie, l'onomastique révèle que les prénoms ont pour le peuple une valeur magique. Le choix d'un prénom dépend d'une superstition, d'une coïncidence, d'un anniversaire, d'un rêve qui provoquent des réactions psychiques importantes.

La tradition tunisienne fait que l'enfant est généralement prénommé dans les 7 jours qui suivent sa naissance. Cette habitude existe plus dans les régions rurales que dans les villes. Le prénom est souvent choisi par les parents sinon les grand-parents. Ce prénom est souvent celui des grand-parents.

Un usage non rare en Tunisie était de donner à chaque enfant deux prénoms : l'un officiel, administratif, l'autre de contact et de communication sociale. L'enfant ignore souvent son premier prénom jusqu'à sa rentrée à l'école, pour celui qui y allait. D'autres le découvriront par hasard lorsqu'ils seront adultes.

P. Marty donne l'exemple du recensement de la population à Sousse en 1930 : "Sur 4000 personnes, la moitié n'a pas répondu à son prénom d'état civil que la plupart du temps ils ignorent de très bonne foi et que les parents eux-même ont oublié".(40,p377)

Cet usage du dédoublement du prénom était très fréquent et répondait probablement aux mêmes raisons mystiques et magiques. Il ne semble pas à priori que cet usage entrave la reconstitution d'une identité unique des individus puisque chaque prénom cherche un certain équilibre et une entente, l'un avec le monde visible, l'autre avec le monde invisible. C'est dire le poids massif des croyances populaires sur la conduite des individus.(10)

Ainsi, certains prénoms, révélés maléfiques pour une famille à la suite d'une série de catastrophes, d'une grave maladie, ne seront jamais utilisés, tels par exemple le prénom de Zuhra, dans la famille Trabelsi du Sahel qui fut abandonné, dans les années 1930, à la suite des décès successifs de fillettes portant ce prénom(40,p372). Dans ce genre de situation, la décision s'impose après la consultation de marabouts et de meddebs.

Par ailleurs, Paul Marty a relevé la fréquence des changements de prénoms. Il arrive souvent, en effet, que le prénom d'un enfant, trouvé peu commode ou reconnu maléfique ou encore ne correspondant pas à la personne soit abandonné par la famille et substitué par un autre. Les adultes, femmes surtout, changeaient fréquemment de prénom pour des raisons magiques ou de fantaisie.

D'autres fois, les décès successifs des enfants invitent la famille à chercher un prénom-remède préventif. l'enfant qui sera né aura pour prénom Nâgi (sauvé) ou Yahyâ (il vit) ou encore de l'un des prénoms dérivés de ays (vie) tel Yaîs (il vit).

D'autre part, quand un enfant est décédé en bas âge, son prénom est donné en général à un bébé suivant et ce pour garder vivant le souvenir du premier et éviter la rupture dans le temps.

L'usage fait également qu'on nomme des fois une fille Hadda (limite). C'est généralement la énième fille qui, prénommée ainsi, est prédestinée à être la dernière de la série en la chargeant "officiellement" de boucler la génération féminine.

Une autre croyance réside dans le fait que certains prénoms peuvent constituer un présage de bonheur et peuvent exercer une influence favorable sur la destinée des enfants. C'est ce qu'on appelle l'onomancie. Ce sont par exemple les prénoms suivants : Sad (bonheur), Barka (don),

Hîr (bien), Marzûq (adjectif signifiant "celui qui a les biens terrestres" : progéniture, richesse etc...), Rzayyaq (diminutif de rizq : bien), etc.

D'autres prénoms sont la trace d'un esclavage disparu, des Mamelouks, c'est le cas de Mabrûk/Mabrûka ; Mbârik/Mbârka ; Masûd/Masûda, etc...

Les prénoms des saints et des marabouts sont extrêmement fréquents. Chaque région est marquée en fait par ses saints locaux. Ces prénoms sont transmis aux familles fidèles qui les vénèrent. Ainsi on trouve dans le cap-bon les prénoms de la dynastie des Mawîn (de Sidi Mawia Sarîf, altéré en Sârif) : Mawia, Hmid, etc., à Tunis, Sadli/Sadlia, Bilhasan (de Sidi Bilhasan Al-Sâdli), Manûbi/Manûbia (de Lilla Sayda Manûbia), etc...(20, 34, 51)

En ce qui concerne les noms des anges, seul celui de Radwân est conservé par la tradition locale. Les quatre principaux noms des anges sont extrêmement rares. Par contre, on trouve le mot "ange" lui-même en tant que prénom : Malâk et Malak qui signifie également "roi".

Par ailleur, l'usage tunisien fait que certains prénoms de la tradition musulmane sont altérés sur le plan phonétique. C'est le cas pour Hadîga (prénom de la première épouse du prophète) qui devient Hdîga ou encore Haddûga, A'isa (prénom de la plus jeune épouse du prophète) qui devient Wsa ou encore Aysusa, Fâtima (prénom de la fille du prophète) qui devient Ftîma ou Fattûma, etc. Ces altérations phonétiques viseraient plutôt l'obtention de diminutifs indiquant l'esprit de familiarité et d'affection entre les personnes.

Il ne faut pas oublier que l'habitude et la tradition ont fait que la grande majorité d'enfants jumeaux de sexe masculin s'appellent Hasan et Husayn, prénoms des fils de Ali, 4ème Calife et cousin du prophète. Quand il s'agit de jumelles, on les prénomme des fois Safâ et Marwâ (deux lieux saints de l'Islam).

Dans les prénoms tunisiens, on ne trouve guère le nom d'Allah. Par contre, on assiste de nos jours à l'émergence du nom de la religion musulmane Islâm qu'on donne comme prénom féminin. C'est peut -être le signe que la distance avec la divinité et la religion sont en train de se rétrécir de plus en plus. Car personnifier l'Islam en un individu humain est une illustration d'une forme de décadence de la vie sociale et culturelle.

C'est ôter la valeur spirituelle de l'Islam et la remplacer par des valeurs plus physiques et plus charnelles. L'Islam serait réduit, de la sorte, à un objet de désir terrestre.

8- PRENOM ET PSYCHODYNAMIQUE :

"Le nom n'est pas comme un manteau qui pend et que l'on peut arracher ou déchirer, mais c'est une veste parfaitement adaptée, ou comme la peau, que l'on ne peut pas gratter et écorcher sans faire du mal à la personne". (Goethe, in 49)

C'est indéniablement la psychanalyse qui a ouvert la voie à l'étude de la prénomination par rapport à l'inconscient. Wilhelm Stekel s'est penché sur l'étude du nom de famille. Il a été le premier à montrer mais surtout à écrire que le nom de famille "agit souvent de façon contraignante sur celui qui le porte ou bien il sollicite certaines réactions psychiques (opposition. orgeuil. honte). (cité par K. Abraham. 1)

Alors que le nom de famille situe avec clarté le sujet par rapport au nom du Père qui est le pivot de l'articulation phallique, le prénom humanise l'être nouveau-né et l'individualise. C'est la mère qui formule à l'enfant les éléments représentant son identité, qui "murmure à l'oreille son prénom."(26) La mère est transmettrice de la culture : des prénoms des autres et de l'histoire. Le prénom est l'essence même de la personne. Le prénom c'est la personne.(49) Il reflète la vie de l'individu en le situant dans un réseau complexe de relations familiales, sociales, religieuses et spatio-temporelles.Le prénom se situe par rapport à une combinatoire familiale et sociale. L'acte de nommer permet de faire rentrer l'enfant dans l'ordre des relations humaines, c'est le situer socialement. C'est le classer. "La nomination est une ponctuation de la relation d'objet"(8). Mais c'est aussi l'inscription de l'enfant dans une histoire symbolique familiale(47). Le prénom serait l'illustration parfaite de la continuité ou de la discontinuité transgénérationnelle. Le prénom, disaient les latins, c'est le destin(8).

Le prénom est comme la peau, une enveloppe. C'est un contenant spatial et temporel, un contenant choisi par les autres, pas par l'enfant. le prénom c'est des lettres jetées sur le corps d'un bébé. Le choix d'un prénom est la réalisation d'un accord inconscient, d'un compromis entre des désirs paternels et matériels, ou entre les lignées paternelle et maternelle.

Le prénom est un condensé de plusieurs significations. C'est une sorte de syntaxe fondatrice, de "pré-inscription" réalisée par la famille. C'est un don familial. Le prénom est "le dépôt d'un mythe familial en suspension qui engage l'enfant"(49). C'est une pré-structure de la personnalité. L'enfant est déjà programmé, en quelque sorte, déstiné à être ce prénom, à être cette personne. L'enfant qui porte un prénom est un enfant "chargé de misssion".

Le prénom peut véhiculer le refoulé familial. Freud, lui-même n'a pas échappé à cela. Nous savons que Sigmund Freud avait six enfants :trois garçons et trois filles. Et il semble que le choix des prénoms de ses enfants a été chargé de plusieurs associations affectives. Ce sont des prénoms empruntés à des amis juifs. Mais ce qui est original et pertinent c'est que ce sont des prénoms dont le groupement des initiales rappelle un ancêtre, celui des juifs.

En effet, Mathilde, Martin, Olivier, Sophie, (H)anna et Ernst ont des initiales qui forment le nom de MOSHE, c'est-à-dire, du père fondateur, Moïse. Ainsi en a décidé le mythe familial de Sigmund(27). N'est-ce pas en quelque sorte essayer de prolonger affectivement et culturellement un certain amour pour une forme modérée de judaïsme dans lequel Sigmund avait été élevé ?

N'est-ce pas la trace d'une mémoire juive transmise des parents aux enfants ? Nous savons pourtant que lui, qui a décidé de transgresser la loi juive, lui qui a été "infidèle", incroyant, n'a pas pu rester insensible devant le Moïse de Michel-Ange lors de ses passages à Rome.

En prénommant ainsi ses propres enfants, n'est-ce pas une manière d'obtenir un compromis psychique, une réconciliation avec l'image paternelle, celle de Moïse ?

9- CLASSIFICATION PSYCHODYNAMIQUE :

Prenons quelques exemples de prénoms arabes tels : Garîb, Hirmân, Itâb, Wad, Haykil, Sarîr, Nidâl, Sumûd, Afâf, Sâlha, etc. N'ont-ils pas de connotation amoureuse ? Quand on parle de Hirmân (frustration) de Sarîr ("sourire" mais aussi "lit"), de Nidâl (lutte, conflit), Afâf (virginité), nous ne pouvons pas ne pas associer avec l'amour.

Les prénoms tunisiens et arabes en général peuvent être classés

selon plusieurs axes inconscients qui ont cependant une dépendance étroite par rapport à l'axe amoureux et sexuel.

* Ainsi, il y aurait des prénoms qui se situent par rapport à l'axe temporel, la durée, la continuité, le passé, le futur, l'espoir et le désespoir. Ce sont par exemple Umar , Mur, Cmmâr, Hulûd, Frag, Hayât,

* Il y a des prénoms qui se situent par rapport à la santé : Slîm, Salmâ, Sâlma (sain/saine).

* Des prénoms qui se rapportent à la propreté : Tâhir.

* Des prénoms de conflit : 'Intisâr (triomphe), Nidâl, (lutte), Sayf (épée), Mundir (Avertisseur), Sumûd (résistance).

* Des prénoms de sagesse, Rasîd, Hakîm (sage), Mâhir (Intelligent)

* Des prénoms de tendresse, de beauté et de relations amoureuses : Gamîla (belle), Fâtin (très belle), Hasnâ (très belle), Sahar (ensorcellements), Sahrazâd, Zubayda, (personnages des mille et une nuit), Nâhid (en rapport avec le soupir, mais aussi avec les seins). 'Aswâq (manques et envies), Hbîb, Hbîba, Mahbûba (en rapport direct avec l'amour ; respectivement : l'aimé et l'aimée), Zuhra (fleur), Nâdia (celle qui appelle), Hûrya (nymphe), Surûr (joie), Sârra (joyeuse), Hâger (celle qui quitte), Rawiya, (désaltérée), Nâdra (rare), Yûsuf (joseph le beau), Zniha (de Zulayha, l'épouse de Putiphar) etc.

10- PRENOM ET PSYCHOPATHOLOGIE :

10.1- A propos de Sigismund :

Revenons à Sigmund Freud. Ses biographes nous apprennent qu'il était appelé Sigismund, c'est-à-dire qu'il y avait deux lettres, un "i" et un "s" insérées dans son prénom. Freud va supprimer à 22 ans ce "is" pourtant bien inscrit dans son prénom. Il faut signaler qu'en allemand, "Sig" signifie victoire et "mund" signifie bouche. Sigmund signifierait alors "victoire de la bouche". C'est en effet, par la bouche que fut développé l'acte analytique mais curieusement, c'est également dans cette bouche que va apparaître son cancer. Tout se passe comme si les deux lettres éliminées dans le prénom de Freud vont réapparaître dans le corps de Freud lui-même. Ces deux petites lettres semblent avoir sur le plan inconscient une importance extraordinaire. Ce "is", c'est peut être le Is d'Israel, autre nom de son père Jacob(27).

L'exemple de Sigismund illustre le fait qu'il ne faut pas toucher au prénom sinon on risque d'abîmer le corps(8).

10.2- Prénom, amour et épilepsie :

Nous allons essayer de voir, à partir d'un cas clinique d'enfant, les rapports qui peuvent exister un prénom Nâdia et une pathologie : l'épilepsie et la place que peut occuper l'amour dans ce tableau complexe.

Nadia est la dernière d'une fratrie de six garçons. Elle est âgée de 10 ans et scolarisée en 3ème année primaire. Sa mère la ramène en consultation pour retard scolaire mais surtout pour un tableau de comitialité. En effet, depuis le décès de son père il y a deux ans suite à un cancer gastrique, Nadia a commencé à avoir des crises de perte de connaissance.

C'est une fille mignone, douce, chétive et silencieuse. Elle vit en perpétuelle dépendance avec sa mère, toutes des deux forment un couple inséparable. Le père était commerçant, la mère s'occupe désormais de ses enfants après avoir été infirmière.

L'investigation neurologique à travers l'EEG a fait dévoiler un tracé assez perturbé, celui d'une épilepsie type absence simple. C'est ce qui a nécessité une prise en charge médicamenteuse urgente par un psychiatre.

La mère de Nadia est inquiète et surveille d'une manière continue le comportement de sa fille. Elle passe son temps à noter sur un cahier spécial le nombre de crises, l'heure exacte et le nombre de prises de médicament Il est arrivé à cette mère d'arrêter ce traitement arguant qu'il a provoqué des céphalées chez sa fille.

Le moment privilégié des crises est le soir. La mère et la fille partagent le même lit, la fille occupant la place de son père et il leur est arrivé de "passer des nuits blanches". Un bilan psychologique a été effectué. Nadia présente une intelligence moyenne avec cependant des difficultés spécifiques d'ordre spatial, des difficultés relationnelles et une dépendance totale par rapport à sa mère. Aux épreuves projectives, Nadia présente des traits collants, adhésifs, arrivant mal à se détacher de l'objet.

Une prise en charge psychothérapique a été proposée au couple mère-enfant. Elle a été acceptée suivie à raison d'une séance par semaine. Au cours de ce suivi, la mère révèle qu'elle s'occupe beaucoup de sa fille unique. Elle ne fait que la surveiller et accorder une attention particulière à son corps. Elle est en train de guetter le premier poil pubien, les premières métamorphoses au niveau de la poitrine de sa fille. Elle se demande si sa fille va avoir ses règles ou pas et quand elle va les avoir. Elle reconnaît n'avoir jamais abordé ces questions avec sa fille. Il ne semble pas y avoir de transmission du savoir féminin quant à la sexualité, la féminité et l'amour de la mère à la fille. La mère n'est pas prête à préparer sa fille à la féminité et à l'indépendance. Il y a, sur ce plan, un blocage inter-générationnel.

L'attitude de la mère dégage une ambivalence extrême. Tantôt, elle cherche à comprendre et à débarrasser sa fille de ses crises. Tantôt, nous avons l'impression qu'elle semble elle-même y tenir en décidant d'arrêter le traitement chimiothérapique par exemple. La mère décrit les crises de sa fille d'une manière assez particulière : "il s'agit parfois de crises silencieuses et peut être d'évanouissements, d'autres fois, elle crie pendant les crises, elle ferme, serre ses jambes, ses fesses et touche son ventre".

Nadia, quant à elle, ne se rappelle de rien. Elle sait cependant que ses crises se passent exclusivement la nuit.

10.3- Discussion psychopathologique :

Loin d'entrer dans des détails nosologiques et sémiologiques inutiles dans ce contexte, il nous semble que l'épilepsie est une maladie dans laquelle le corps est hyperexcitable, hyperlibidinalisé et en relation directe avec l'amour et la sexualité.

La crise est une "petite mort" disait Freud. Mais Freud explique aussi que la crise est la réalisation du parricide. Pour lui, l'épileptique tente de résoudre un conflit entre un Surmoi sadique et un Moi masochiste : la crise serait un équivalent d'acte suicidaire, un véritable meurtre introjecté.

Freud nous rappelle que la première crise d'épilepsie du petit Fedor Dostoiewski survient alors qu'il frappait légèrement à la porte de la chambre de ses parents, au travers de laquelle il avait entendu cris et gémissements où dominait la voix du père. Freud évoque pour interpréter

les crises, l'insatisfaction du plaisir orgasmique de la masturbation qui se détournerait en équivalents paroxystiques(31).

Plus récemment, Beauchesne et Melese avancent qu'il y aurait identification de l'enfant épileptique à une double mort : la sienne et celle d'un autre(7,p41).

"Il y a quelque part un cadavre dans le placard" (42, p 35).

En effet, quand on interroge la mère sur la famille, un cadavre apparaît, un mort : le père. Ce père est décédé et enterré sans que sa fille le sache. Ce n'est qu'après des semaines que la mère le lui dit, en fait après l'apparition des crises chez la fille.

Or, il semble que ce mort est là à travers la pathologie de sa fille. Il est là comme un réel, peut être faute de deuil. Car un deuil qui ne se fait pas peut être causé par le fait que le mort n'a pas été enterré avec tous les honneurs qui lui sont dûs. Il glisse alors quelque part dans la réalité, et pourquoi pas dans le corps de sa fille. La crise d'épilepsie de la fille est dans ce sens une sorte de "piège mortel"(42). la crise illustre une certaine culpabilité, au sens moral du terme, envers le père.

Il est de plus en plus admis dans la clinique que , faute d'un deuil, la mort reste présente dans la lignée et surgit ou resurgit sous forme de maladie : psychose, affection psychosomatique ou autre, dans la génération suivante(11).

Par ailleurs, que signifie le prénom Nâdia sinon un appel nidâ'. Appel à l'aide, appel du père, du mort, surtout quand on sait qu'elle a été prénommée par son père. C'est comme si l'âme du mort se réincarne rapidement au sein d'un corps humain, d'un enfant. C'est une espèce de "métempsychose familiale" qui fait que l'âme d'un parent mort se retrouve dans le corps de son enfant (50), qu'il y ait une espèce de temps cyclique. C'est comme s'il s'agit d'un sacrifice. Eliade disait à ce propos que "rien ne peut durer s'il n'est animé, s'il n'est dôté, par un sacrifice, d'une âme"(24).

La crise peut rappeler une identification massive au père, des fantasmes parricides, une culpabilité et un besoin de punition.

Le prénom dans ce contexte est une sorte d'aliénation, un retour du refoulé. Une aliénation par rapport à la mort mais aussi par rapport à la sexualité. Car voici ce que nous dit la mère à ce propos avec un air mi-inquiet, mi-satisfait : "Nâdia gâtha l-bârih tlâta marrât" ce qui veut dire "Nâdia a eu trois crises hiers soir" mais ce qui peut vouloir dire

également "Nâdia a jouit trois fois hier soir" car le mot gâtha véhicule bien une connotation sexuelle féminine dans l'imaginaire du tunisien.

Ceci nous pousse à dire qu'il semble y avoir chez cette fille épileptique une relation particulière avec la mère. Il y aurait des projections massives de la part de la mère sur son enfant, sources alors de scénarios pervers : l'enfant devient au service des exigences pulsionnelles de sa mère, notamment en cas de séparation avec le père, son absence ou en cas de son décès.

Dans le cas de Nâdia, nous pouvons discuter également de l'existence d'un idéal hermaphrodite commun, des penchants homosexuels, une relation spéculaire entre la mère et sa fille, une complicité et une fusion qui va jusqu'à se partager le même lit dans un corps à corps très électrifié. A travers les crises, l'enfant jouit à la place de sa mère ou avec sa complicité sous ses propres yeux. La mère en regardant la crise, se regarde jouir. Il s'agirait à la limite de situation perverse dans laquelle la fille offre à la mère le spectacle de sa propre jouissance. L'enfant se sacrifie pour sauver et garder l'équilibre familial. Dans un tel circuit, la mère ne peut fonctionner en tant que système de pare-excitations, en tant que barrière protectrice et contenante. Elle est plutôt excitation.

Dans cet espace sans pare-excitation, la régression de l'enfant et de la mère les amène à surinvestir une relation duelle privilégiée dans laquelle l'érotisme et la jouissance occupent une place centrale. Cette atmosphère de co-excitation réciproque ne fait qu'entretenir les crises chez l'enfant et chacun des deux protagonistes trouve son compte dans cette relation sado-masochiste. On comprend mieux alors l'attitude de certains enfants qui parlent de leurs crises comme d'un moment de plaisir recherché, à la limite provoqué et auquel l'enfant finit par s'accrocher.

Cette prise en charge a duré deux années. Le travail thérapeutique, l'apparition des premières règles de Nâdia et la disparition de celles de sa mère, l'affirmation de l'identité de la mère et de la pré-adolescente ont aidé cette dernière à devenir de plus en plus autonomme, moins dépendante vis-à-vis de sa mère, moin sujette aux "crises" et à mieux s'investir à l'école.

Si nous avons choisi de parler de l'épilepsie, c'est parce que cette entité illustre pafaitement la corrélation très étroite entre une trilogie connue : sexualité, mort et amour. Nous avons rajouté à cette trilogie la dimension prénom.

CONCLUSION

Pour conclure, je vous invite à revenir à la culture et plus précisément au patrimoine populaire oral : Les contes(9, 14, 17).

Les questions qui m'intéressent ici sont les suivantes : Quels sont les personnages des contes tunisiens voire arabes ? Et quels prénoms ont-ils ?

En dehors des personnages non humains qui peuplent nos contes : ogres, ogresses, etc. , les personnages humains qui constituent les héros sont de deux catégories : le genre masculin et le genre féminin. Leur identité n'est généralement pas donnée puisqu'ils n'ont pas de prénoms.

Dans le cas où le prénom existe, il s'agit le plus souvent de Muhammad ou Mhammid pour le genre masculin, et Aisa ou Uisa pour le genre féminin (6, p61).

Est-ce bien un hasard si ces deux héros qui sont déstinés à passer par de rudes épreuves, qui doivent déjouer les tours des ogres et des ogresses, qui doivent pénetrer les secrets défendus et finir par gagner, est-ce un hasard qu'ils aient ces prénoms ?

Nullement, car ils nous renvoient à ce que j'appellerai "la scène primitive islamique", c'est-à-dire l'image du couple formé du prophète Muhammad et de son épouse A'isa. Ces deux prénoms deviennent dans la culture populaire orale de véritables archétypes masculins et féminins (39). Muhammad est un prénom garant de miracles, de réussite et de sagesseA'isa est le prénom de l'épouse du prophète la plus jeune mais aussi la plus rusée. C'est le couple islamique parfait, le couple fondateur.

De plus, ce couple est déstiné à vaincre les obstacles et surtout à vivre. Car que veut dire A'isa (qui peut être altéré en Isa ou Uisa ou encore Ayssa) sinon "celle qui vit, qui dure dans le temps". Muhammad est généralement dans les contes un riche marchand ou le fils du sultan, Caysa est la plus jeune d'une fratrie nombreuse et de milieu pauvre. La rencontre finale entre les deux héros du conte est couronnée bien entendu par un mariage, c'est-à-dire par un rapproché amoureux des deux protagonistes. C'est-à-dire que même les contes n'échapent pas à la règle !

BIBLIOGRAPHIE

1- ABRAHAM, K. : La force déterminante du nom (1912). In Rêve et mythe. Paris, Payot, 1965, pp. 114-115.

2- AL-BOUHARI : Les traditions islamiques, traduites de l'arabe avec notes et indexes par O. Houdas et W. Marçais. Paris, imp. Nat. 1903.

3- AR-RAZI : Fahr al-dîn, Kitâb lawami al-bayyinât fîl-'asmâ' wassifât. Le Caire, 1914.

4- AT-TIRMIDI, : Al-gâmi assahîh. Tome 4, Médine, Abd al-muhsin al-kutubi, 1968, p 212.

5- BADINTER, E. : La place du nourisson dans l'histoire de la famille et de la société. in S. Lebovici et F. Weilhalpern, Psychopathologie du bébé. Paris, PUF, 1989, pp. 29-34.

6- BAKLOUTI, N. : Contes populaires de Tunisie. Sfax, Ins. Nat. d'Archéologie et d'Art, 1988.

7- BEAUCHESNE, H. : L'épileptique. Paris, Dunod,1980.

8- BEDDOCK, F. : "Comment t'appelles-tu ?". Psychanalyse et nomination. Nice, Z' éditions, 1991.

9- BEN REJEB, R : Le conte tunisien. Mémoire de Maîtrise de Psycholinguistique. Paris, Université de Paris-V, 1989.

10- BEN REJEB, R.: Maraboutisme et psychothérapie dans le Cap-Bon de la Tunisie. Mémoire pour le D. E. A. en Ethnologie dirigé par Marc Augé. Paris, E.H.E.S.S, 1985.

11- BEN REJEB, R. LABBANE, R. HALAYEM, M et DOUKI, S. L'enfant malade du couple ? in Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'Adolescence, 1989, 37, 7, 332-336.

12- BEN REJEB, R. : Adolescence et ambiguité sexuelle. Une double identité. in :

* N. Kridis (sous la direction de), Adolescence et idendité. Marseille, Ed. Hommes et Perspectives, 1990, pp 134-145. Et avec plus de précisions cliniques in :

* Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1991, 39, 7, pp 284-290.

13- BEN REJEB, R. : Note sur la place du djinn dans les psychothérapies traditionnelles. Approche psychanalytique. in I.B.L.A. (Revue de l'Institut des Belles lettres Arabes),Tunis, 1991, 54, 168, pp. 215-221.

14- BEN REJEB, R. : Identifications à travers les contes en clinique infantile tunisienne. in Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, Paris, 1992, 40, 8-9, 409-414.

15- LA BIBLE : Ancien testament, Le Genèse, 34,18.

16- BORRMANS, M. :Prénoms arabes et changement social en Tunisie. in I.B.L.A. (Institut des Belles Lettres Arabes), Tunis, 1968, 121, 1, 97-112.

17- BOUHDIBA, A. :L'imaginaire maghrébin. Etude de dix contes pour enfants. Tunis, M.T.E, 1977.

18- CORAN, : Traduction de R. Blachère. Paris, Maisonneuve et Cie, 1949.

19- CORPS ECRIT : Le nom, Paris, PUF, 1983, n°8.

20- DEMEERSEMAN A. : Le culte des Walis en Kroumirie. In I.B.L.A, (Institut des Belles lettres Arabes), Tunis, 1964, 106-107, pp. 119-166.

21- DE MIJOLIA A. : Les grands-parents et la préhistoire du complexe d'Oedipe. In M. Soulé (sous la direction de),Les grands parents dans la dynamique de l'enfant. Paris, E.S.F, 1979, pp. 40-58.

22- DERMENGHEM, E. : Le culte des saints dans l'Islam maghrébin. Paris, Gallimard, 1954.

23- DUBOULOZ-LAFFIN, M.L. : Le Bou-mergoud, folklore tunisien. Paris, Maisonneuve, 1946.

24- ELIADE, M. : Le mythe de l'éternel retour. Paris, Gallimard, 1969.

25- ENCYCLOPEDIE DE L'ISLAM : "Ism", 2ème édition, 1960, tome IV, 1, pp 187-188.

26- FLAVIGNY, C. : (Pré) nom et transmission. Eponymie et causalité psychique. in Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1987, 35, 4-5, 169-184.

27- FLEM, L. : La vie quotidienne de Freud et de ses patients. Paris, Hachette, 1986.

28- FREUD, S. : Des sens opposés dans les mots primitifs (1910). In Essais de psychanalyse appliquée. Paris, Gallimard, 1933, pp. 59-68.

29- FREUD, S. : Oubli de noms propres (1901). In Psychopathologie de la vie quotidienne. Paris, payot, 1979, pp. 5-12.

30- FREUD, S. : Totem et tabou (1913). Paris, Payot, 1979.

31- FREUD, S. : Dostoiewski et le parricide (1928). in Résulats, idées et problèmes, Paris, PUF, 1985, 161-179.

32- GARCIN DE TASSY, M. : Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans. 2ème éd., Paris, Maisonneuve et Cie, 1878.

33- GIMARET, D. :Les noms divins en Islam. Paris, Sindbad, 1989.

34- GONDOLPHE, H. : Korbous et ses saints. Rabat, Vaincre, 1945.

35- 'IBN ASUR, T : Tafsîr attahrîr wattanwîr (exergèse des hadit) tome 1, Tunis, M.T.E, 1984.

36- 'IBN 'AHMAD, M:Zâd al-muslim. Le Caire, Al-Halabi, tome 4, p 127.

37- JONES, E. : La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud, 3 tomes, Paris PUF, 1958-1969.

38- JUILI, N. : Huqûq attifl fil-'islâm (les droits de l'enfant en Islam), Al-hidâya, Tunis, 1992, 16, 4, pp 69-72.

39- JUNG, C.G. : L'homme à la découverte de son âme. Paris, Payot, 1962.

40- MARTY, P. : Folklore tunisien : l'onomastique des noms propres de personne. In Revue des Etudes Islamiques, 1936, 14, pp 363-432.

41- MELESE, L. : Epilepsie, Psychanalyse. in psychanalyse à l'Université. 1976, 1, 2, 331-339.

42- MEUNIER, J.L : Faute de transmission. in Trames. Actualité de la Psychanalyse, 1989, 9, pp. 35-40.

43- NEUROPSYCHIATRIE DE L'ENFANCE ET DE L'ADOLESCENCE, La filiation, Paris, l'Expansion Scientifique, 1988, 36, 11-12.

44- RODINSON, M : Mahomet. Paris, Seuil, 1961.

45- SABIQ, A. : Fiḳh assunna. Beyrouth, Dar al-kitâb al-Arabi, 1971, Tome 3, pp 326-332.

46- SI-AHMED, D. : La famille au Maghreb. in S. Lebovici et F.

Weil-Halpern, Psychopathologie du bébé. Paris, PUF, 1989, pp. 735-744.

47- STRAUSS, CL : La pensée sauvage. Paris, Plon, 1962.

48- SUBLET, J.E. : L'inscription transgénérationnelle du désir parental dans le choix du prénom de l'enfant. In Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1988, 36, 11-12, 503-513.

49- TESONE, J.E. : L'inscription transgénérationnelle du désir parental dans le choix du prénom de l'enfant. In Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1988, 36, 11-12, 503-513.

50- URAN, H. : L'enfant remplaçant. in Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 1989, 37, 10-11, 477-484.

51- WEYLAND, J. : Le Cap-Bon. Essai historique et économique. Tunis, Société Anonyme de l'Imprimerie Rapide, 1926.

52- ZERMOUDI, N : Enfants d'hier. L'étude de l'enfant en milieu traditionnel algérien. Paris, Maspero, 1970.

53- ZONABEND F : Pourquoi nommer ? In Séminaire. Paris, Grasset, 1977.



L'IMAGINAIRE CONTEMPORAIN

SATISFACTION SEXUELLE ONIRIQURE FEMININE PRESENTATION DE CAS MAROCAINS

Amina BELRHITI

I- INTRODUCTION

Le rêve est une manifestation psychique, la psyché étant du point de vue philosophique, "l'ensemble des phénomènes psychiques qui constituent l'individualité". "Psychique" signifie, dans ce contexte, "qui concerne l'âme, l'esprit, la pensée en tant que principe qui régit la nature humaine et son activité"(1). On peut les considérer, phénomènologiquement, comme l'expérience intrasubjective dans laquelle le rêveur se retrouve dans un espace mental où surgissent" des images mentales cohérentes ou non, reconnaissables ou non nettement mémorisées ou ne laissant que de vagues souvenirs, que le rêveur, acteur ou spectateur, ne définit comme rêve qu'une fois replongé dans l'état d'éveil vigile(2)". "L'imaginaire", objet de notre colloque," est à entendre à partir de l'image(3)" qui affilée, de facto, le rêve à l'imaginaire, qui, comme substantif, psychanalytiquement, "désigne, par opposition au symbolique dans la théorie de Lacan, le lieu où se déroulent les scénarios narcissiques du moi..."(4), "du point de vue intrasubjectif"(5). Le rêve nocturne serait ce pôle de l'imaginaire qui échappe au conscient, où la subjectivité retrouve son intimité, loin de la vie sociale. Celles-ci peuvent pêcher par des excès indésirables. Ma recherche personnelle m'a mené dans cette direction. L'analyse de 89 sur 101 rêves, prélevés dans un ensemble plus large non encore traité, regroupés selon la récurrente d'expressions verbales similaires malgré leur récit par des rêveuses différentes (43 au total), m'a fait découvrir la place importante qu'occupe la sexualité dans la vie psychique des Marocaines en tant que préoccupation conflictuelle intra-subjective et inter-subjective. L'étude des éléments récurrents a

1- Le Dictionnaire de Notre temps, 1991, "Psyché", Paris, Hachette. Je signale que dans les dictionnaires : "Vocabulaire de Psychologie, 1968, Paris, PUF: Vocabulaire de la psychanalyse, 1971 (éd. trançe) Paris. P.U.F.; Dictionnaire Général des Sciences Humaines, Paris, Editions Universitaires; ne figurent pas ces deux articles. Il en est de même de l'ouvrage Psychology, 1984, Boston, Toronto, Little Brown and Company, où Psyche de l'index renvoie principalement aux instances psychologiques freudiennes: le ça, le Moi et le Surmoi.

2- BELRHITI Amina, 1989, Le Rêve dans la Societé Féminine Marocaine (1960-1980), Thèse d'Etat, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, T.I p.7- Cet exposé étant un extrait de ma thèse, dans sa majeure partie, je me réserve le droit de me citer sans signaler les pages concernées.

3- Grand Dictionnaire de la Psychologie, 1991, "Imaginaire", Paris, Larousse.

4- Dictionnaire Générale des Sciences Humaines, 1975, op.cit. "Imaginaire". Pour une définition plus approfondie, voir ma thèse, op.cit, TI, p.397-405.

5- Dictionnaire de la psychanalyse, 1971, op.cit., p 195.

permis la structuration de la sphère psychique où circule l'intérêt féminin du point de vue sexuel : de par l'éducation reçue, les célibataires idéalisent le mari, le mariage. Elles peuvent entretenir, dans leurs rêves des rapports sexuels fantasmatiques qui sont, à leur tour, parfois, objet de la répression socio-culturelle intériorisée - de la censure -. Les épouses, insatisfaites, réalisent leur vie sexuelle avec des partenaires inconnus. Les rapports sexuels oniriques sont satisfaisants lorsqu'ils sont fantasmatiques et problématiques, conflictuels, lorsqu'ils reproduisent la sexualité de veille. Globalement, même les Marocaines célibataires au comportement libéré, demeurent sous l'empire de l'éducation enracinée dès le jeune âge. Un creux semble séparer vie consciente maîtrisée en apparence et vie inconsciente, aux exigences dominantes et révélatrices dans le rêve de désirs réprimés. L'harmonie l'emportela sexualité est fantasmatique, d'ordre imaginaire. Le conflit règne entre les rêveuses et leurs partenaires réels, oniriquement, bien entendu.

II- PRATIQUES SEXUELLES ONIRIQUES :

Pour vous donner une idée concrète du comportement onirique libérateur des pressions sociales où le désir se trouve son expression, je rapporte ici 11 rêves, numérotés de 1 à 11, classés selon l'apparition de syntagmes exprimant dans le milieu marocain, l'entretien d'une relation ouvertement sexuelle(6) ; 6 des11 portent sur la pratique sexuelle clairement communiquée et 5 comprennent une métonymie, au niveau de l'expression langagière.

Le contenu manifeste est mis en rapport avec le contenu de veille passée, qui l'explicité et le délimite pour en souligner la dimension hallucinatoire, imaginaire. Ces 11 rêves ont été recueillis auprès de 7 rêveuses (Amina, Fama, Fatiha, Hafida, Malika, Nassima, Shahya)(7). Ils apparaissent selon deux sous-catégories dans ce qui suit:

a- Pratique sexuelle clairement exprimée.

Rv1. J'ai un rapport sexuel avec (un ami). — ح1- أمارس الجنس مع (صديق).

Rv2. J'ai un rapport sexuel avec un inconnu. — ح2- أمارس الجنس مع رجل مجهول.

6- Leur texte, en arabe, figure dans la partie II de l'Annexe. Le corplus analysé a été collecté en 1983/84 et 1984/85.

7- Prénoms fictifs. Voir leur portrait synthétique - Partie I de l'Annexe. Ces rêveuses sont l'auteur d'autres rêves traités dans la thèse précitée. Voir Partie" Méthodologie" TI et "Annexes" TII..

Rv3. J'ai un rapport sexuel avec un homme que je ne connais pas.

ح3- أمارس الجنس مع رجل لا أعرفه.

Rv4. J'ai un rapport sexuel avec un français.

ح4- أمارس الجنس مع (رجل فرنسي).

Rv5. Nous avons un rapport sexuel avec mon père.

ح5- أمارس الجنس مع والدي.

Rv6. Nous avons un rapport sexuel.

ح6- كنمارسو الجنس.

Les 5 premiers rêves datent de l'été 1983, de Juillet à Septembre, et son faits par Shahaya. Ils sont l'expression de sa préoccupation essentielle[8] : sa relation personnelle : àlàqatuha l -Sahsiyya. C'est la terre reçue, la veille, de la part du partenaire qui semble agir comme le déclencheur du Rv1 . Selon les termes de Shahya, cet ami lui plaît. Elle souhaite nouer une relation avec lui mais, de crainte, elle s'abstient. Le Rv2 fait suite à une conversation avec sa mère sur le thème du mariage, qui s'achève dans la mésentente. Shahya ne supporte pas d'entendre insulter son père, pour qui elle éprouve de l'admiration malgré la dureté et la rudesse du caractère de celui-ci. Elle voit en lui le modèle de son mari. Non seulement à l'état vigile, mais également dans le rêve, réapparaît la même préoccupation et, de là, le même désir : mener une activité sexuelle, selon la conception que Shahya se fait de sa vie fantasmée, sur la base d'une projection conçue sur l'idéalisation paternelle. Le Rv3 fait état d'une relation sexuelle avec un homme dont le visage demeure inconnu à Shahya. La veille, une lettre en provenance d'une amie, lui relate les aventures sexuelles de cette dernière. Notre rêveuse refuse d'en communiquer le contenu à sa mère. Le Rv 4 semble être provoqué par la rencontre d'un Français rencontré à Khouribga, lors d'un voyage la veille du rêve en question. Shahya souhaite lier connaissance avec un étranger. Aussi, en présence de ce Français, elle pense spontanément à un rapport sexuel avec lui. Mais elle réprime son désir. Le Rv 5, incestueux, est la réaction onirique aux interrogations de Shahya sur la cause des disputes incessantes entre ses parents, qui demeurent sans réponse la veille de ce rêve. Avant de s'endormir, elle demande à sa mère l'autorisation de voyager chez son amie. Elle essuie

8- Dans cette partie, j'ai souligné, faute des caractères italiques, les mots et les expressions prélevés dans le discours des rêveuses qui m'ont semblé déterminer leur comportement.

un refus et décide de défier sa mère, de voyager le lendemain matin malgré celle-ci, et quelles qu'en soient les conséquences. Cette série de rêves révèle à quel point la dimension sexuelle demeure le désir extrême, de mut, et la préoccupation centrale, de jour, pour Shahya.

Le Rv 6 est raconté par Amina, dont la préoccupation majeure est la régression de l'Islam chez le jeunesse. Elle désire épouser un blond aux yeux bleus. Avant le port du voile (des Soeurs Musulmanes), elle éprouvait une admiration pour les étrangers, en particulier pour les barbus blonds. Dans son rêve apparaît un Espagnol, avec qui elle entretenait une relation dans le passé,- blond, aux yeux bleus. En vacances, la veille de ce rêve, Amina souffre de douleurs dysménorrhéiques qui la contraignent à garder le lit toute la matinée. Elle brode et, le soir, regarde la télévision. Ce rêve satisfait pleinement les désirs inassouvis d'Amina : elle "y" rencontre le genre d'homme dont elle "rêve", qui lui plaît; elle est à ses côtés, il lui met la main sur l'épaule. Ils finissent par avoir un rapport sexuel jusqu'à son optimum.

b - Pratiques sexuelles métonymiquement exprimées :

Commençons par la présentation des cinq rêves (Rv 7 à Rv 11). Les syntagmes qui ont défini leur classement sont les suivants :

Rv7. J'étais au lit avec Pierre.	ح7- نَاعْسَة فْالفْرَاشْ مْعَ بْيِيرْ.
Rv8. J'étais au lit entre deux homme.	ح8- نَاعْسَة بِينْ زُوزْ رْجَالْ.
Rv9. Viens, allons dormir.	ح9- زِيدِي نَمْشِيوْا انْعْسُوا.
Rv10. Je me suis couchée avec l'homme à l'instrument à cordes.	ح10- نْعِسْتْ مْعَ مُولْ لَوْتَارْ.
Rv11. Cet-homme là était avec moi au lit.	ح11- ذِلْكْ مْعَايَ فَالفْرَاشْ.

Ces rêves proviennent de quatre personnes différentes. Le Rv 7 trouve son origine dans le désir que ressent Hafida de pratiquer la sexualité avec son ami Pierre. L'obstacle à ce comportement est sa mère, en visite chez elle. Elle a dû en aviser Pierre ainsi qu'un autre ami. Elle est toute prudence, pour ne pas lever de soupçons à son égard. Elle doit fumer en cachette, et faire attention pour ne pas sentir la cigarette. Malgré ses incitations à l'égard de son père, elle n'a pas réussi à le faire

sortir de son appartement. Elle a passé toute la journée avec ses parents.

Pris sous un certain point de vue, ce rêve éclaire le sens que Hafida donne à na'sa. Cet adjectif dénote un sens ambigu dans le dialecte marocain. Tout en signifiant le fait de dormir, il correspond également à la pratique sexuelle, comme le montreront les rêves qui suivent. Le Rv 8 explicite clairement cet emploi. Nassima, son auteur, après ce rêve, dit avoir conservé le goût du plaisir de ce rapport, bien qu'elle soit encore dépourvue de ce genre d'expérience. La veille, au retour chez elle d'une visite rendue à un ami, en compagnie de son fiancé, elle apprend qu'un autre ami, Mostapha (le partenaire du rêve) est passé. A cette nouvelle, elle regrette d'être sortie. Elle décide d'aller le voir si jamais elle voyage à Casablanca. C'est un ami qu'elle connaît depuis d'une année. Il est riche et d'une beauté attirante. Il lui plaît au niveau physique. Elle aurait aimé préférer une personne qui associerait à la beauté de son ami les idées de son ami les idées de son actuel fiancé. Dans la vie quotidienne de Nassima, ce partage affectif est une donnée dont elle est consciente. Son rêve, provoqué par le passage de son ami, illustre à merveille cette dualité. L'adjectif na'sa y est employé à deux reprises9. Le second usage signifie clairement l'entretien d'une relation sexuelle, grâce au récit de la rêveuse elle-même. Il me semble que la première utilisation comporte également une connotation sexuelle.

Il en est de même dans le dialogue onirique qui se déroule entre Malika et son partenaire (Rv 9) Lorsque celui-ci lui propose d'aller dormir dans l'autre pièce, elle lui réplique "Je ne suis pas venue pour cela". Elle est alors objet de chantage : si elle refuse elle sera mise à la porte et sera ainsi exposée à la rafle. Dans ses associations libres, Malika, évoque son espace professionnel : l'hôpital. Deux femmes malades répondent aux portraits physiques des deux hommes perçus dans le rêve. Malika et son amie (présente dans le rêve) en prennent soin. Le médecin décide de transférer l'une des deux malades dans une autre chambre, pour cause de nuisance. Il est clair, que, à l'opposé des autres rêveuses, Malika n'exprime pas toute sa pensée sur l'établissement des liens entre sa vie diurne et sa vie nocturne. Faut-il incriminer l'âge ? le niveau intellectuel. Le sexe de l'interviewer masculin ? Une chose demeure toutefois certaine : Malika mène une vie sexuelle secrète, comme le montrera un autre rêve, son évoqué ici.

Le Rv 10, raconté par Fatiha a lieu suite à une soirée passée dans une célébration de mariage. Au cours d'une discussion antérieure à la fête, Fatiha demande à la mère de la mariée d'inviter un artiste pour mettre de l'ambiance. Ayant rencontré l'une de ses connaissances masculines, elle décide de voir celle-ci le soir même, à l'extérieur. Mais en soirée, hommes et femmes sont séparés afin d'éviter les problèmes et les conflits. Une surveillance étroite est exercée sur les invités. La mère de Fatiha, en particulier, ne la quitte guère. A cet événement provocateur du rêve, s'associe un autre qui date d'une année. Habituée à passer quelques jours chez sa tante tous les ans, elle ne manque pas d'assister aux fêtes en la compagnie de celle-ci et de sa cousine. Une fois, l'année passée, elle se rendit à un mariage avec sa cousine. La soirée était fort agréable. Y étaient présents des musiciens à instruments à cordes et des danseuses. Les invités y étaient mélangés, sans aucune réserve. C'est cet ensemble d'éléments récents et anciens qui composent le tissu du Rv 10. La fin de ce dernier qui culmine dans un contact sexuel, est la continuité d'un fait réel, la rencontre d'un jeune homme. Il s'agit d'une re-constitution d'un ensemble de faits selon le désir de Fatiha, imaginairement.

En plus du verbe n'est vu précédemment, le Rv 10 révèle un autre verbe du champ érotique marocain : tanzha.

Le dernier rêve de cette série, est communiqué par une femme mariée, Fama contrairement aux autres qui sont soit célibataires (Shahya, Amina, Hafida), soit fiancées (Nassima, Fatiha), soit divorcée(s) (Malika). Dans le Rv 11, Fama est en présence d'un homme, avec qui elle finit par être au lit. Ce partenaire se caractérise par son surgissement dans tous ses rêves, depuis son mariage. Le noeud que Fama est incapable de démêler, c'est précisément celui de sa vie sexuelle. Mariée à un homme de 35 ans son aîné, mère de quatre enfants à 31 ans, le problème qu'elle se pose est le suivant : il ne s'agit pas de savoir si le mari fait des enfants mais de savoir si la femme s'entend avec lui au lit, si elle trouve en lui ce qu'elle aime, elle. C'est le statu-quo : lui sait que ce problème existe. Moi je sais qu'il sait. Ni l'un ni l'autre ne débattent de ce dernier. Il me donne l'argent que je veux, il me laisse la voiture. J'achète ce que je désire. Je vais chez mes amies et parfois, je voyage à Ceuta. Ceci est le cadre général de la survenance du Rv 10. La veille, Fama ne

signale rien de particulier, hormis ses activités routinières de maîtresse de maison et une sortie au bain (maure) en compagnie de sa domestique. L'expression métaphorique -fâlfrâs- au lit, décrit bien le rapport sexuel, tel que la rêveuse le reprend dans l'interprétation donnée à son rêve.

III- COMMENTAIRE :

Examinons certains de ces rêves dont la considération permettra d'éclairer le ton des autres. Dans les Rv 1 et Rv 3 Shahya s'adonne au rapport sexuel, d'une part avec un ami dont elle reçoit une lettre et qu'elle désire et, d'autre part, avec un partenaire inconnu. Ces deux rêves, pure fantaisie, ne comportent pas d'élément perturbateur du plaisir que vit Shahya, à l'inverse du Rv 4 où celle-ci est éprouvée par la manière musawaha, pervertie dont s'effectue sa relation sexuelle avec un beau Français, raison d'être de ce rêve, vu dans la veille. Les circonstances révèlent que, simultanément au sentiment du désir ressenti, Shahya s'auto-réprime. La vie quotidienne de cette rêveuse nous renseigne sur son partage entre deux mondes : celui de ses idées personnelles, sans cesse ruminées et regénèrées en permanence et l'autre monde qui la régit, la contrôle, lui dicte son comportement effectif, -celui de sa famille. Le désir réprimé au niveau réel l'est également au niveau fantastique. Le social possède le pouvoir d'action sur l'imaginaire et se manifeste là où il le déclare nécessaire pour le maintien 'un ordre pré-existant à l'individu.

Le rêve sexuel, de source fantasmatique pure, se retrouve également chez la femme mariée. Citons le Rv 11, à titre d'exemple. Comme cela ressort du vécu et du récit de vie de son auteur, Fama. Il s'avère un complément incontesté de la vie conjugale amoindrie sexuellement. Dans ce genre de rêve, Fama n'éprouve ni insatisfaction, ni gêne "morale". Tout au plus est-il un sujet de curiosité.

Dans les 4 rêves suivants : Rv 1; 3 ; 4 ; 11 ; - les rapports sexuels se déroulent différemment. Ils ne présentent pas de conflits lorsqu'il s'agit d'un fantasme pur que nourrit l'imaginaire, soit dans le cas d'une rêveuse inexpérimentée sexuellement (Shahya, Rv 1; 3), soit dans celui d'une épouse insatisfaite sexuellement (Fama, Rv 11). Ces mêmes rapports subissent des conflits lorsqu'un élément du vécu quotidien risque de bouleverser le système éducatif dominant (Shahya, Rv 4).

CONCLUSION

Pour finir, imaginaire, contenu éducatif et vécu réel semblent intervenir pour se combiner, selon certaines conditions, dans les rêves hétérosexuels féminins. Mais, à mon, sens, si nous nous situons au niveau global, même notre "réel" n'est qu'imaginaire dans la mesure où il ne nous donne accès ni à l'autonomie assumée consciemment, pour nous assurer notre individualité, ni ne nous éveille à l'acceptation de la différence de l'autre, en tant que dimension inter-relationnelle enrichissante. A trop vouloir dégrader celle-ci, parce qu'elle est interrogatrice, nous nous sommes standardisés pour ne plus vivre que superficiellement.

I- PORTRAIT SYNTHETIQUE DES REVEUSES CONCERNEES :

AMINA

Age : 26 ans.

Parents : vivants.

Nombre de frère(s) et de soeur(s) : 2+1.

Situation sociale : célibataire.

Profession : étudiante.

Ville de résidence : Casablanca.

Croyances : Elle se considère du genre conservateur, engagée à l'égard de Dieu; elle fait partie de ses fidèles adorateurs. Tout le monde est frère dans la religion, l'Islam. C'est de là que vient l'expression les Frères Musulmans que les engagés se donnent comme nom. Toutes ses aspirations et tous ses espoirs se résument dans sa croyance et dans sa tentative de satisfaire Dieu et, pour finir, d'être admise au paradis parmi les Compagnons et les croyants. Elle s'acquitte des obligations religieuses et lit régulièrement le Coran.

Préoccupation : En plus de ses objectifs religieux, de l'au-delà, Amina se soucie de finir ses études, d'atteindre un statut élevé, d'épouser un mari qui convienne à sa situation et à ses goûts. Au plan social, elle éprouve du mal à supporter les femmes exhibitionnistes, leur manque de conscience religieuse. Elle observe, avec regret, la régression de l'Islam chez la jeunesse. Ses moyens matériels actuels ne lui permettent pas

encore d'accomplir le pèlerinage à la Mecque auquel elle tient absolument.

FATMA

Age : 31 ans.

Parents : père décédé; mère vivante.

Nombre de frère (s) et de soeur (s) : 1.

Situation sociale : marié (co-épouse).

Niveau intellectuel : Deuxième année du secondaire.

Profession: néant.

Nombre d'enfants : 4 garçons.

Ville de résidence : Tanger.

Croyances : Fama considère son enfance comme l'une des plus belles périodes de sa vie et ce, malgré la perte de son père, à l'âge de 7 ans. Une bonne relation l'unit à ses parents qui la gâtent, notamment son père. Néanmoins sa mère joue davantage avec son frère et lui fait remarquer que les filles ne doivent pas s'amuser mais aider au ménage. Toute petite, elle joue avec les enfants du voisinage, à grimper dans les arbres, à courir, à sauter. A la mort de son père, sa mère l'informe qu'il est parti à la Mecque. Fama ne connaîtra pour ainsi dire, pas d'adolescence : elle se marie à 16 ans. La recherche menée sur Fama ne met l'accent que sur les visites que celle-ci effectue chez les fuqahâ pour se faire interpréter ses rêves Ceux-ci se distinguent particulièrement par l'apparition d'un inconnu.

Préoccupations : Si, matériellement, Fama est une femme comblée, elle vit mal sa sexualité. Dans son couple, la différence d'âge est de 35 ans. Son mari fait des enfants mais elle se sent frustrée. Ses propres désirs demeurent insatisfaits. Son mari en est conscient. Elle sait qu'il sait. Elle n'éprouve pas le besoin de lui en parler. Aucun dialogue ne les réunit sur ce sujet. Elle n'ose en prendre l'initiative. Son mari ne lui accorderait plus son estime et comprendrait de travers. Fama sait que la compensation ne peut être que matérielle. Elle dispose d'une voiture, de l'argent qu'elle désire et fait les achats qui lui plaisent.

FATIHA

Age: 20 ans.

Parents : père décédé ; mère vivante.

Nombre de frères(s) et de soeur(s): 6

Situation sociale : fiancée.

Niveau intellectuel : Certificat d'Etudes Primaires.

Profession : travail de laine et tissage de tapis à domicile

Ville de résidence : région de Mririt.

Croyances : Sa fête préférée est le mariage où elle aime chanter. Elle ne s'ennuie pas chez elle, n'écoute la radio que rarement. Elle est satisfaite de ses occupations. Elle aime bien acheter des bijoux. Lorsqu'elle a des problèmes, elle les résoud seule ou à l'aide de sa mère. A plusieurs reprises, sa main est demandé mais elle refuse le mariage. Actuellement, amoureuse, elle est fiancée. Elle croit en la supériorité de l'homme sur la femme.

Préoccupations : Aux yeux de Fatiha, la vie est chère. Son souhait principal est l'embauche de son fiancé, afin qu'elle devienne son épouse.

HAFIDA

Age : 33 ans.

Parents : vivants. Nombre de frère(s) et de soeur (s) : 2 ; 5.

Situation sociale : célibataire.

Niveau intellectuel : Maîtrise d'arabe.

Profession : Professeur d'arabe dans lesecondaire : 5ème Année.

Ville de résidence : Larache.

Croyances : Ce qu'elle souhaite pourvoir accomplir, c'est faire le tour du monde, vivre dans les meilleurs endroits, descendre dans les meilleurs hôtels. Elle voudrait participer à de nombreux colloques culturels et préparer son Doctorat de IIléme Cycle en Europe. Elle se définit comme étant du genre libéré dans sa pensée, contre les idées bornées et la rigidité défendues par certains jeunes (garçons et filles). A ses yeux, être libre, signifie que l'homme est libre dans ses agissements,

dans son esprit, sans aucune entrave, ni de liens qui l'empêchent de progresser. Elle est pour l'égalité entre l'homme et la femme, dans tous les domaines. les pays développés n'ont avancé que par la libération de la femme. Ils sont devenus industrialisés parce qu'ils ont accordé à la femme toutes ses libertés et l'ont dégagée des liens religieux qui la marginalisaient.

Préoccupation : Les contradictions dans lesquelles vit le Maroc la préoccupent. Au même moment, on apprend des matières scientifiques telles les mathématiques et la littérature et la religion fondée sur des légendes et des mythes. Elle fait ce qu'elle peut afin de semer chez ses jeunes frères et soeurs -elle est l'aînée de la famille- l'impulsion scientifique objective, pour éviter de vivre conflictuellement. Mais le benjamin est un adepte borné de la religion. Il tente d'inculquer à ses soeurs une éducation religieuse authentique. C'est d'autant plus grave qu'il est encouragé par leur père dans ce sens. L'une de ses soeurs (19 ans) échappera à cet endoctrinement et sera pourvue d'une pensée objective puisqu'elle vit avec Hafida depuis deux ans. Toutes les deux travaillent dans la même ville, loin des parents qui habitent Casablanca. De façon générale, la situation de la femme marocaine met Hafida mal à l'aise. Celle-là vit à l'ombre de l'homme et sous son autorité. Ce qu'elle admet encore moins, c'est le grand nombre de filles cultivées qui reproduisent les idées de leurs mères.

MALIKA

Age : 45 ans.

Situation sociale : divorcée.

Profession : infirmière.

Nombre d'enfant (s) : une fille.

Ville de résidence : Casablanca.

Croyances : Actuellement, elle est en compagnie de sa fille qu'elle confie à sa mère lorsqu'elle prend ses vacances et désire voyager. Elle a un travail éprouvant qui la confronte avec la mort. Elle éprouve pitié et compassion pour les malades hospitalisés. Elle partage ses peines et

ses plaisirs avec sa collègue et amie intime Rabéa qui apparaît dans bon nombre de ses rêves. En tant qu'infirmière, elle ne refuse pas ses services aux membres de sa famille. Elle a été dernièrement profondément secouée par le décès de son père et par celui de son oncle qui la protégeait également.

Préoccupations : Mariée contre son gré, alors qu'elle aime un autre homme, Malika assiste à l'échec de son mariage et se voit vouée au divorce. Elle quitte la ville où elle réside à la suite de son mariage avec un employé dans une société. Elle retourne chez ses parents, dans leur village. Elle garde de mauvais souvenirs de cette période où elle est source d'ennuis pour sa famille et regrette son divorce.

NASSIMA

Age : 25 ans.

Parents : vivants ; divorcés.

Nombre de frère (s) et soeur (s) : 7 dont une maternelle seulement.

Situation sociale : fiancée.

Niveau intellectuel : études universitaires abandonnées (philosophie).

Profession : Professeur de langue française du premier cycle dans le secondaire.

Ville de résidence : Khouribga.

Croyances : La vie, les problèmes quotidiens, l'observation des autres poussent Nassima à croire en la magie. Elle ne croit pas à Satan et ne porte pas de talismans en cas de maladie. Elle ne sait si elle croit aux djinns. Depuis le début de sa croyance à la magie et à la sorcellerie, elle a décidé de jeûner, chose qu'elle ne faisait pas auparavant. Se sentant refusée par sa future belle-mère, elle la combat par les armes classiques, propres à cette situation : visite à Moulay Ibrahim, fréquentation des maisons de fuqahâ et de voyantes.

Préoccupations : Nassima trouve la vie chère et dure. Avec ses amies, elle discute du travail et des problèmes quotidiens. Toute chose qui n'obéit pas à la logique la rend coléreuse.

SHAHYA

Age : 26 ans.

Parents : vivants.

Nombre de frères(s) : 3

Situation sociale : célibataire.

Niveau intellectuel : titulaire du Baccalauréat option Sciences Economiques. Auditrice libre à l'Université.

Profession : Institutrice.

Ville de résidence : Boujaad.

Croyances : L'inconstance marque les valeurs éthiques, familiales, de Shahya. Celle-ci observe en elle-même de l'inconstance : elle passe sans raisons, du respect des pratiques marocaines ordinaires, y compris la célébration des fêtes traditionnelles et l'établissement de relations spontanées, sans arrière-pensées, à l'adoption d'autres comportements de retrait et de marginalisions. Shahya les impute à sa mère, dominatrice, et qui croit en une seule règle : l'indifférence à l'option d'autrui et la vie selon ses propres idées et ses données concrètes, cette dernière veut faire de sa fille une personne responsable et capable d'assumer ses responsabilités. Shahya, à l'inverse, refuse ce conditionnement, qui, à son sens, porte sur sa manière d'être et en fait une victime à cause du non respect de ses opinions nécessairement modernistes.

Préoccupations : En tant qu'intellectuelle, Shahya a une conscience malheureuse. Son milieu la révolte : elle voudrait s'en éloigner, sans aller jusqu'à la rupture totale avec lui. Elle voudrait mener une vie dans laquelle elle se sentirait responsable et exercerait sa capacité à affronter la vie, culturellement et économiquement. Elle aspire à ce genre d'autonomie. Comme toute femme de son âge, elle est à la recherche d'un substitut en butte aux obstacles dressés par certains membres de sa famille, surtout sa mère, et souffre d'un vide affectif. Ses tentatives d'établir des relations personnelles se heurtent sans cesse à ce mur infranchissable. Elle est toujours considérée comme un enfant et ne réussit pas à engager le dialogue : les discussions lui sont refusées d'office.

II- Corpus des rêves présentés :

ح 1- احلم نفسي في وسط سرير في غرفة صديق أعزه بمدينة مراكش وأنا Rv.1-
أماس معه الجنس.

ح 2- كأنني أمارس الجنس مع رجل مجهول في كهف مظلم وسرعان ما دخل Rv.2-
والدي إالى الكهف وأخذ ينظر بإمعان الى جهازي التناسلي

ح 3- وجدت نفسي أمارس الجنس مع رجل لا أعرفه ولم أتمكن من معرفة Rv.3-
صورة وجهه وكأنني حققت رغبتي ولذتي.

ح 4- احلم وكانني مع رجل فرنسي جميل أمارس معه الجنس لكنه ليس Rv.4-
بالطريقة العادية بل بطريقة مشوهة.

ح 5- كأنني أمارس الجنس مع والدي وأمي واقفة أمامنا تتأمل في هذا المشهد Rv.5-
وتعجبت لعدم انفعالها.

ح 6- حْلَمْتْ رَاسِي جَالْسَهْ فْوَاجِدْ الِبيتْ وَهْوَ يَدْخل عْلِيِّ رَاجَلْ نَصْرَانِي شْهَب Rv.6-
وعِيْنِيه زَرْقِينْ دَاكْ النُّوعْ اللِّي كَيعْجَبْنِي وَجَا جْلَسْ خْدَايَ وَدارْيَدُّو عَلَى كَتْفِي
وَاْحْنَا.وَاحَدْ السَّاعَهْ حَسِيتْ بْرَاسِي بْحَالْ الَى اَنَا وْيَّاهْ عَرْيَانِينْ وْكَنْمَارْسُو الجِنْسْ
فَاْوْجْ العَمَلِيَّة الجِنْسِيَّة ضْرْبَتْنِيا لغَايْقَهْ وَلْقِيتْ الفْجَرْ كَيْأْدَّنْ.

ح 7- حْلَمْتْ رَاسِي نَاعْسَه فَالفْرَاشْ مْعَ Pierreوْلاَ سَعِيدْ وْشْوِي مَا بْقَاشْ هُوَ Rv.7-
وانَا بْدِيتْ كَنْفُوَّتْ وْهُوَ كَيضْحَكْ عْلِيَ وَكَيْبُوسْنِي وْنْسِيتْ رَاسِي وْبْدِيتْ حتَّى أَنَا
كَنْبُوسُو.

ح 8- حْلمْتُ خِيرْ وْسَلاَمَهْ بْحَالٌ نَاعْسَهْ بِينْ زُوجْ رْجَالْ وَاْحِدْ مْصْطَفَى كَنْعَرْفُ Rv.8-
وَاْحِدْ مَا كَنْعَرْفُوشْ وْبْحَالْ اعْطُونِي كَاسْ تَاعْ الوِسْكُي بْحَالٌ اشْرَبْتْ وْمَا بْقِيتْ
تَنَعْقَلْ وْشْوِيَ شْفْتْ رَاسِي نَاعْسَهْ مْعَ مْصْطَفَى وَكِنْ وْجْهْ وَاحَدَ آخُرْ.

ح 9-حْلِمْتْ وَاحَدْ اللِّيله -زَعْمَاكْ- أَنَا وْرَبِيعه كَالْسِينْ فْوَاحِدْ أَلدَّارْ مْعَ زُوجْ Rv.9-
دْيَالْ الرِّجَالْ، وَاحِدْ طْوِيلْ وْرْقِيقْ، وْلاَخُرْ قْصِيرْ وْغْلِيظْ. هُمَا كَيْشْرَبُوا الشّرَابْ
وْحْنَا كَنْشَرْبُو لَحْلِيبْ. وْكَيْقُولّي ذَاكْ الطْوِيلْ فِيهُمْ :

- زِيدي نمْشِوْا انْعْسُو فْالبِيتْ لاَخُرْ.

قُلْتْ لِيهْ:

- لاَ. أَنَا مَا جِيتْشْ عْلَى دَاكْ الشّي.

قدّي:

- وْعْلاَشْ جِتِي... زِيدِي ولاَ غَدِ نْخَرْجَكْ دَابَا تْشَدّْكْ الْفَارْكُونِيتْ.

وأنَا نَمْشِي مْعَاهْ.

ح 10- مْشَيتْ عَنْدْ خَالْتِي. اَخْرْجْتْ أنَا أُبَنْتْهَا تْلاَقِينَا مَعَ شِي دْرَارِي تْنَعْرْفُهُمْ. Rv.10-
مْشِينَا لْوَاَحَدْ اَلدَّارْ بْقِينَا تَنْضَحْكُوا. وَاحدْ مْنْهُمْ كَانْ عَنْدُو لُوتَارْ. بْقَاتَا يَضْرْبْ
وْتَانْغَنّوْ مْعَاهْ حتّى جَنَا النْعَاسْ. نْعَسْتْ مَعَ مُولْ لُوتَارْ وَبْقِيتْ تَنْزْهَا مْعَاهْ.

ح 11- شْفْتْ خِيرْ وْسْلاَمْ، عَوّدْ وَحْدْ الرَّجَلْ مْعَاكْ فْالدَّارْ أعْطَانِي زَعْمَنِ كَاسْ Rv.11-
بَاشْ نْشْرَابْ: نْقُولْلَكْ مَا، نْقُولْلَكْ شِي حَاجَهْ بْحَالْ الْمُهِمّ أشْرْبْتْ وْجَنِي
النْعَاسْ وْأنَا فَحَالِي فَرْحَنَهْ. وْمْنِينْ نْعَسْتْ وْفِقْتْ فَالْحَلْمَهْ- لْقِيتْ ذِكْ الرَّجَلْ
مْعَايَ فَالفْرَاشْ.

L'ANNONCE MATRIMONIALE : UN FRAGMENT DE DISCOURS SUR "L'AMOUR HEUREUX" ET LA PERSONNE HUMAINE IDEALE

HADJ ALI SMAIL

FEMME

Jeune fille, 22 ans, licenciée, très belle, corps agrèable, musulmane pratiquante, cherche en vue mariage, Séoudien ou Algérien vivant en Arabie Séoudite

Jeune femme, 37 ans, enseignante, charmante, affectueuse, cherche Monsieur 37 à 60 ans, cultivé, moderne, démocrate.

Jeune Kabyle, 24 ans peau mate, yeux marrons, belle, sentimentale, cherche homme brun, grand, 28 à35 ans pour union durable.

Jeune femme 29 ans, cultivée, instruite, diplôme sup; grande, blonde, gentille, pieuse, musulmane pratiquante, souhaite rencontrer en vue mariage, bel homme, grand, 30/40 ans, étude sup ou cadre.

HOMME

Homme 39 ans, 1,80 m, charmant, câlin, posséde superbe villa, cherche femme moins de 37 ans, jolie et sensuelle.

Jeune homme, 32 ans, 1,75 m, beau, charmant démocrate, cherche belle femme pour faire la bohême et découvrir les goûts de la vie.

C'est ainsi que s'annoncent, s'énoncent, s'exposent, s'affirment et se donnent à lire, depuis près de deux années dans certains journaux indépendants, à la rubrique Petites Annonces , au milieu des ventes et achats de maisons, de terrains, d'objets et autres marchandises, des femmes et des hommes.

Elles se disent jeune fille, jeune femme, femme, dame. Elles sont célibataires, veuves et divorcées.

Ils se disent Jeune homme, homme, monsieur. Ils sont veufs, célibataires, divorcés.

Cette présentation abrupte semble céder au spectaculaire. En fait, le thème, par son caractère exceptionnel, l'est déjà et ces quelques lignes introductives n'ont d'autre objectif que d'inviter à aller plus loin dans l'appréhension de notre sujet.

Ceci dit, le travail que nous soumettons aux participants de ce colloque doit être perçu comme un cheminement, une quête de la connaissance, lesquels par leurs interrogations, leurs tâtonnements, tentent de lire, comprendre, saisir les faits même divers, qui surgissent ; les changements, les mutations qui travaillent la société algérienne, mais également les stagnations, les régressions qui la travaillent tout autant.

Les propos qui vont suivre doivent également être appréciés comme un essai, une contribution de "mise en ordre" au plan réflexif et analytique d'un réel social mouvant dans un contexte de période difficile. Mais nous pensons que c'est justement dans de tels moments et périodes, que la réflexion et la recherche peuvent s'aiguiser, s'affiner et être stimulées.

Mais permettez-nous avant de poursuivre, de lever un possible malentendu. En abordant les relations amoureuses à travers l'annonce matrimoniale et, corollairement, l'affirmation (l'émergence?) au plan discursif d'une personne humaine idéale (féminine et masculine) en quête d'un bonheur individuel idéal lui aussi, nous ne nous somme pas fondé sur des présupposés psychologiques, comme l'indique le texte de présentation de cette rencontre.

En fait, à l'origine de cette étude et d'un ensemble d'autres, il y a un programme de recherche plus large que nous avons entrepris sur l'espace médiatique en tant qu'espace public(1) (au sens habermassien), et ce depuis l'avènement du pluralisme en Algérie.

A cet effet, ouvrons une parenthèse : si le pluralisme n'a pas réglé les problèmes de la société (doit-il le faire ?) il a agi comme un révélateur et a su révéler, au sens chimique du terme, les problèmes et les situations qui somnolaient et travaillaient les tréfonds et les entrailles de la société depuis de longues années, lesquels émergent, éclatent et explosent à la face de la société aujourd'hui, après que le système et le pensée de l'unicité aient caché, étouffé, différé, linéarisé, plusieurs années durant, ces mêmes problèmes et la complexité de la vie.

LE BANAL ET L'ORDINAIRE COMME OBJET D'ETUDE

En axant notre propos sur l'annonce matrimoniale comme acte de communication mettant en circulation un ensemble d'information (l'amour, l'individu, la sexualité, le bonheur) produites par une personne humaine,

nous nous proposons d'interroger, au-delà de l'objet strictement discursif, une partique sociale et culturelle nouvelle (novatrice ?) répercutée et transmise par les médias (presse écrite), née du pluralisme et plus précisément de la liberté de la presse. Le fait est que pareil discours eût été tout simplement impossible et impensable avant l'avénement du pluralisme.

Pratique nouvelle ou novatrice, mais assez paradoxalement, à travers un phénomène qui, bien qu'impensable il ya quelques années, est d'une banalité désolante, d'un ordinaire consternant, au même titre d'ailleurs que les individus qui y ont recours.

En effet, qu'est-ce que l'annonce matrimoniale sinon un fait divers ? Mais un fait divers(2) banal, qui peut accéder à la pertinence au plan de l'analyse et de la connaissance concréte, car, comme le note un auter(3) :

"On plaidera ici pour la réhabilitation du fait divers. Non pas pour tirer une histoire scandaleuse ou anecdotique destinée à satisfaire le goût d'un public pour lequel histoire et roman sont synonymes. Mais pour analyser les logiques sociales que l'évènement si minime soit-il, si fidèle ou insignifiant qu'il puisse paraître au premier abord, révèle".

C'est donc dans son apparente banalité que nous avons repéré, depuis deux années environ, ce "phénomène" comme expression de nouvelles conduites et logiques sociales de l'individu dans le traitement des relations amoureuses au sein de la société algérienne, mais aussi comme lieu où se forge une certaine image de l'amour et de l'individu.

Hypothèses et interrogations

Au-delà de la banalité du fait et du rapport que celui-ci introduit entre le réel et l'imaginaire, ces individus qui s'offrent dans l'espace médiatique quotidien nous ont interpellé par ce qu'ils apportent, probabement à leur insu, comme "charge de rupture" avec la société, la morale traditionnelle et les normes dominantes. N'y a-t-il pas à cet effet, dans le choix de l'individu qui nous intéresse ici, une sorte de "manifestation de courage", au sens que lui donne Eugène Enriquez :

"cest à-dire qui donne à son discours et à sa conduite la fonction de trancformer

les choses, si minime et si lacunaire que puisse être cette

transformation, acceptant au besoin son rejet par corps social, ses pairs et sa famille".

L'auteur poursuit :

"on doit accepter l'idée que l'individu puisse mettre en cause certains éléments du fonctionnement social sans s'en rendre compte, sans en avoir ni la conscience, ni le désir". Ceci dit, et bien évidemment, il ne suffit pas de repérer un fait ou un phénomène pour l'analyser et l'étudier. Des écueils, des difficultés conceptuelles, notionnelles, méthodologiques doivent être surmontés ou à tout du moins posés pour le transformer en objet d'étude. Ainsi, au plan définitionnel, il nous fallait préciser ce qui, au départ, n'était qu'une prénotion, à savoir l'annonce matrimoniale.

Cette démarche étant tout aussi valable pour d'autres notions que nous utilisons ici, telles que "relations amoureuses"et "individu", qu'il reste à valider en les soumettant à un traitement épistèmologique capable de les libérer de leurs obstacles, évidences et significations idéologiques. Il reste toutefois à définir les procédures épistèmologiques qui permettraient à ces deux notions d'accéder à un statut scientifique.

L'ANNONCE MATRIMONIALE

Avant de parler de l'annonce matrimoniale et de voir de quoi elle parle, il nous a semblé utile de faire le point sur la signifiquation de terme "annonce" en tant que lieu et espace d'un discours donné.

L'annonce est une communication individuelles (elle peut être collective) d'une information inédite. C'est une communication de diffusion unilatérale.

Elle désigne les insertions faites dans la presse tant pour renseigner que pour communiquer entre les individus. L'annonce cherche à fonder, à créer, entre un émetteur et un récepteur "inconnus", atomisés dans la masse sociale, une liaission, une relation personnalisée.

Le plus souvent, l'annonce propose des informations "suggestives" qui doivent aider en principe à faire passer et accepter un produit, un service ou un message.

L'annonce constitue de ce fait un véritable univers fonctionnant et usant d'un langage initiatique, codé et elliptique, s'adressant à un public averti et qualifié[5].

L'ANNONCE MATRIMONIALE EN ALGERIE

Depuis 1990, nous assistons en Algérie, par médias interposés, à un développement continu et systématique de l'annonce matrimoniale.

Constitué au départ de quelques annonces isolées publiées dans un hebdomadaire (Maq 7) et un quotidien (Alger Républicain), ce phénomène atteint aujourd'hui une ampleur qui se chiffre par plusieurs centaines d'annonces par semaine. A titre exemplatif, le seul hebdomadaire Maq 7 a publié, en deux années environ, plus de vingt mille annonces

Répondre à un besion, élargir son lectorat et améliorer ses recettes publicitaires, telles sont les principales motivations des responsables de journaux qui se sont lancés dans l'aventure matrimoniale.

A cet égard, ces moyens d'information semblent avoir agi comme des espaces privilégiés de transmission et de circulation. Plus encore, la presse, au-delà de considérations strictement commerciales, semble avoir agi en tant qu'agent libérateur de conduites individuelles en rupture avec les normes et les comportements dominants dans la société.

Un fragment de discours amoureux

Message limité à quelques mots-clés, l'annonce matrimoniale, par son discours explicite, mais également par ses connotations, ses sous-entendus et ses non-dits, constitue le champ stable d'une étude des trajectoires individuelles, celui d'un regard sur la manière dont symboles, représentations et valeurs contestées par la tradition et le discours religieux dominant, imprègnent certaines catégories sociales (société civile). De même que l'annonce matrimoniale apparaît comme un lieu, un espace où semble s'esquisser une évolution des aspirations et des mentalités dans une frange de la société.

Certes, il est difficile, à partir de ce phénomène, de généraliser à l'ensemble de la société et de considérer que les stratégies matrimoniales sont en train de changer. A cet effet, si l'annonce matrimoniale présente les données de base d'une enquête de type sociologique, puisque à travers les annonces, sont fournies des informations essentielles, telles que l'âge, le sexe, la profession, et parfois le lieu d'habitation, seule une enquête sociologique sur le mariage, et nous croyons savoir qu'une enquête de ce type à l'échelle

maghrébine consacrée aux femmes diplômées(6) vient de s'achever, peut nous donner des indicateurs fiables quant à l'évolution ou aux changements dans les stratégies matrimoniales et les relations amoureuses.

Mais gageons, hypothèse à vérifier, que le changement s'opère au moins dans la frange de la société qui produit et consomme ces messages.

Pour notre part, nous nous sommes, pour l'essentiel, centré sur l'annonce matrimoniale en tant que discours, lequel suppose une relation amoureuse potentielle ou virtuelle.

Il nous semble, par ailleurs, que s'affirme massivement (plusieurs milliers d'annonces) à travers ces discours, l'émergence de l'idéologie du couple moderne, laquelle se fonde sur le principe de l'amour partagé, du bonheur individuel(7), du libre choix du conjoint et du désir des individus de s'unir sans médiations familiales, ce qui, selon nous, renvoie à l'émergence d'aspirations à la liberté et à l'épanouissement d'un individu-sujet dans ses rapport avec l'autre. Cette émergence est probablement indissociable des transformations dans la manière de se penser et de vivre comme personne humaine.

Ceci dit, avant d'aborder le profil de l'individu-sujet tel qu'il apparaît ou se donne dans ces annonces, et corallairement, le contenu des relations amoureuses auxquelles il aspire, permettez-nous de rendre compte du discours, significatif, qu'on tenu les médias sur ce phénomène de société.

DISCOURS DES MEDIAS :

Les organes d'information nationaux matrimoniale. Mais c'est l'hebdomadaire Algérie Actualité qui s'est le plus intéressé à ce phénomène en lui consacrant une importante enquête.

Enquête riche d'informations puisqu'au delà des propos du journaliste, il y a ceux des responsables de journaux, mais également ceux de quelque citoyens "producteurs" et "consommateurs" d'annonces.

L'un des précurseurs de l'expérience, le directeur de l'hebdomadaire Maq 7, déclare :

"Mon expérience de journaliste à l'écoute de la société m'a convaincu qu'il y avait un énorme besoin. Les Algériens, surtout les femmes, s'adressaient à des revues du Golfe où à la presse française comme le

Nouvel Observateur. J'ai tenu à créer ce support de communication pour répondre à ce besoin.

Face aux annonces publiées dans des journaux du Golfe et le Novel Observateur, poursuit le responsable de ce journal, il fallait proposer un espace Algérin et rendre l'éspoir à ceux et celles qui l'ont perdu".

Grâce à cet espace " Les vieux fantasmes aussi tendent à disparaitre comme la recherche des blondes, par exemple." Il estime que :

" Les annonceurs s'acheminent vers un langage plus franc et plus réaliste. En tout cas, nous avons assisté à des rencontres surprenantes. Des médecins femmes avec des cadres moyens. Des vieux avec des jeunes, des handicapés qui trouvent à se marier. LA couleur de peau ne pose plus problème".

L'auteur de cette enquête estime que "ce rush dénote un vide affectif".

Mais l'annonce exprime également la faillite ou l'échec relatif des modéles traditionnels de transaction matriomoniale ; C'est ce que souligne l'auteur de l'enquête publiée par Algérie Actualité :

"Les hommes qui refusent de confier leur mariage à leur mère hésitent à aller jusqu'au bout en choisissant eux-mêmes leurs partenaire. Arrivés à un certain âge,ils deviennent par la force des choses des célibataires endurcis. les annonces matrimoniales offrent le double avantage d'être un support moderne et de permettre à ces hommes de dicter leurs conditions en projetant leur dèsir en cinq lignes".

La projection est tout à fait valable pour les femmes qui, elles aussi, peuvent choisir et exprimer leurs désirs et leurs goûts.

L'INDIVIDU DE L'ANNONCE MATRIMONIALE

Qui est l'individu qui "s'annonce" ?

Des femmes qui ont entre vingt et cinquante ans, le plus souvent instruites et possédant un métier. Elles sont couturières, employées, enseignantes, techniciennes, médecins fonctionnaires, mais également femmes au foyer. La majorité est célibataire; Pour le reste, elles sont divorcées ou veuves. Si elles s'affirment sujets en mettant en avant leurs qualités professionnelles et morales, elles sont objets puisqu'elles insistent sur leurs taille, la couleur des yeux ou des cheveux. Ce jeu sur

les deux registres : sujet et objet est dominant dans les annonces féminines.

Les hommes ont entre vingt et soixante ans. Ils sont cadres, enseignants, médecins, commerçants, employés. Ils sont majoritairement célibataires, mais aussi divorcés ou veufs.

Les femmes se disent : douces, jolies, de bonne famille, élégantes, charmantes, sincères. Elles désirent rencontrer des homes : sérieux, stables, gentils, fidèles, charmants. Parfois, elles le souhaitent moderne, démocrate, non intégriste reprenant ainsi des mots-clés du lexique né du multipartisme.

Les hommes se donnent pour être sérieux, stables, gentils, sentimentaux. Ils sont aussi non fumeurs et non buveurs ; La femme qu'ils veulent rencontrer doit être : gentille, de bonne famille, douce, belle ,compréhensive fidèle, sincère.

Il y a dans ces discours de séduction le poids et la puissance des stéréotyes de l'éternel féminin (gentille, douce, fidéle...) produits par l'idéologie masculine (machiste).

Mais au-delà du poids des stéréotypes et de la persistance ou de la résurgence des mythes sur les qualités féminines séculaires, dont chaque annonce, produite par une femme ou un homme, porte un pattern manifeste, se pose la problématique de l'image de la femme idéale, tout autant que de celle de l'homme.

A travers les qualités qu'il s'attribue et et qu'il désire trouver, chez l'autre, l'individu de l'annonce aspire à l'idéalité, idéalité de la personne humaine, mais aussi idéalité des relations amoureuses.

Mais à quoi peut renvoyer cette idéalité ? Au-delà de la reprise, sinon de l'intériorisation de stéréotypes langagiers, lesquels renvoient à l'image traditionnelle de la femme et de l'homme dans nos sociétés, il y a la recherche, la quête du bonheur parfait. A cet égard, n'y a-t-il pas là une volonté d'affirmation d'une personnalité désirant forger un destin amoureux débarrassé des contraintes et des médiations traditionnelles de la famille, de la tribu ou du clan ?

Autre interrogation : les annonces et les individus qui s'y investissent ne s'insèrent-ils pas dans des relations amoureuses, potentielles ou

virtuelles, qui fondamentalement sont une amorce, ou plus précisément les prémices de rupture avec les normes et les moules traditionnels dans les domaines amoureux ?

Enfin, il semble que le phénomène de l'annonce exprime l'émergence d'une individualité dans le rapport amoureux, individualité qui est une donnée incontrounable, intégrale et intégrante de la modernité dans nos sociétés.

Sexualisation du corps

L'individu, certes anonyme, des annonces développe d'autre part un discours qui nous a paru marquer et indiquer une forme d'émancipation au plan sexsuel. Ce discours exprime une sorte de dépassement de interdits et des tabous sexuels, et ce même si,assez contradictoirement, ces tabous se trouvent dans le vocabulaire stéréotypé des "annonceurs".

A cet effet, les annonces matrimoniales posent la problématique du corps, du physique chez l'individu, laquelle renvoie à une symbolique sexuelle et à un imaginaire amoureux refoulé ou fantasmatique.

C'est ainsi qu'à travers la description qu'ils font de leur physique et de celui qu'ils désirent trouver chez leur future conjoint, les annonceurs (femmes et hommes) s'affirment implicitement comme êtres sexualisés.

Il n'est pas seulement question dans ces annonces d'un corps instrumentalisé, c'est-à-dire d'un corps présenté dans sa seule capacité de travailler ou de produire. En effet, un autre corps est mis en situation, en exergue : les mots-clés qui sexualisent le corps dans les annonces sont nombreux et renvoient à de nombreux référents. Le qualificatif utilisé suit systématiquement l'attribut (corps). En voici quelques uns : "belle taille", "taille mannequin", "corps sensuel", "physique agréable", "beau ", "grand", "forte", "blanc(che)","brun(e)", "noir(e)". Ce corps non exhaustif exprime, il nous semble, une volonté de mise en valeur du corps qui recoupe la thématique du corps comme lieu et espace du plaisir et du désir, et non plus seulement l'image d'un corps souffrant,déchu, lieu des interdits, qui s'affirme dans le travail domestique et autre, et dans la seule fonction reproductrice.

C'est peut-être dans cela, c'est-à-dire ce qui nous est apparu comme une volonté d'individuation sexuelle, qu'il faut chercher les signes de l'affirmation et de l'émergence d'une personne humaine devenue sujet.

NOTES

(1) "Lieu du débat public, de la critique, qui place l'individu au centre de l'échange".

(2) Toutefois nous faisons nôtre l'avertissement de yves de la Haye à propos du fait divers : "Il fonctionne parfaitement dans la pratique, mais c'est un piètre instrument théorique" in Journalisme mode d'emploi, Ed. LA Pensée sauvage, 1985,p.118.

(3) D. JULIA, L'Histoire de la culture à l'époque moderne, et contemporaine, in Recheche en sciences humaines CNRS, Paris, P. 85.

(4) La communication et les mass-media, sous la direction d'A. Moles, marabout Université, Belgique, 1973.

(5) "Femme diplômées au Maghreb - Pratiques sociales et professionnelles novatrices".

(6) N. Khadda indique à propos du couple moderne que c'est "une idée nouvelle, dont on s'accorde à dater la naissance" par le biais de la diffusion de la civilisation française" in Représentation de a féminité, OPU ? Alger, 1991, p. 31.

POINT DE VUE ANTHROPOLOGIQUE SUR L'INDIVIDUALISME, LES FEMMES ET L'AMOUR

BOIRE DU GIN TONIC ET ECOUTER OM KALTHOUM

Jean Noël FERRIE

IREMAM, AIX-EN-PROVENCE

Les relations amoureuses sont des choses compliquées si on les considère du seul point de vue des protagonistes. En fait, l'amour ressemble plutôt à une erreur partagée- par deux personnes incertaines et têtues qu'à tout autre chose : chacune pense qu'objectivement elle constate un amour commun alors qu'elle le construit pour son propre compte et à l'intérieur de son "ordre biographique". Etre amoureux, c'est conférer à autrui la possibilité sinon le droit de donner durablement une autre forme à notre vie, sans que l'on puisse vraiment revenir sur ce qui a été fait. L'inconfort de cet état de dépendance est qu'il est difficile d'évaluer et d'orienter les sentiments de la personnes aimée; ils suivent leur cours. Les grands romans de stratégie amoureuse comme les liaisons dangereuses, relèvent de l'illusion constructiviste. On peut, certes, considérer la séduction comme un jeu mais, à la différence des échecs, il est impossible d'y prévoir sérieusement les coups et même si le partenaire continuerra à jouer.

Cette incertitude provient de la simple incertitude humaine ; mais les sociétés la modulent selon leurs propres conceptions de ce que c'est qu'être soi et d'avoir des relations amoureuses. En d'autres termes, elles les compliquent ou les simplifient selon leur conception du bon ordre des choses. Toutefois, les conceptions admissibles de l'amour et des rapports entre les sexes ne sont pas enfermées dans un code culturel et parler, aujourd'hui,de quelque chose qui serait l'amour "arabo-musulman" me paraît ressortir d'une conception passablement étroite de l'univers de référence dans lequel vivent les "arabo-musulmans". Songe-t-on à parler de "l'amour provençal" ou des "troubadours" pour caractériser la façon dont les Français conçoivent le sentiment amoureux ? Pas plus que la France actuelle le Maghreb n'est dépositaire d'un style d'amour qui lui serait spécifique et dont l'origine remonterait à l'Andalousie. Je crois que nous devons écarter, d'emblée, un certain nombre de mythologie, dont le recours à la "tradition culturelle", qui nous entraîne souvent à ne pas tenir

compte des composantes effectives du monde de la vie quotidienne des gens (et, bien sur, des amoureux).

Je ne nie pas que des chercheurs puissent circonscrire une aire culturelle et lui affecter un contenu variable selon les nécessités de leur travail. Il s'agit, dans ce cas, d'une procédure légitime de construction de l'objet. Ce que je n'admets pas dans le recours à la réthorique de la "tradition culturelle", du "patrimoine", du tourath, est la tendance, souvent implicite mais parfois explicite, à conférer une existence objective et transhistorique à des entités idéelles, comme s'il s'agissait d'un objet séparé du discours qui les propose. Affirmer une telle chose comme se référer au passé afin de légitimer des attitudes et des conduites présentes relève de l'idéologie et en aucun cas de la démarche scientifique. Du point de vue anthropologique, il est clair, en effet, que les "traditions" sont inventées suivant les sollicitations du présent (Hobsbawn et Ranger, 1983).

Pascon définissait le Maroc comme une société composite (Pascon, 1980). Certes, il concevait ce terme comme faisant référence à un emboîtement de domination, et ceci est discutable. Il se trouve toutefois un fait indéniable: il existe une culture transnationale, c'est-à-dire un jeu de références fabriqué par le monde occidental et approprié par les sociétés maghrébines. Ces références sont nombreuses et variées; elles ont trait à la façon de se vêtir, de se maquiller (Ossman, 1990), aux choix musicaux, à la conception des droits individuels, à la valorisation d'un mode de vie, à la conception du couple, aux loisirs.- Incontestablement les médias sont les vecteurs de ce jeu de référence mais, de façon non moins efficace encore que plus circonscrite ; le décor urbain lui-même et les gens qui s'y meuvent. On peut penser, ce qui arrive assez souvent, que ces références sont factices et expriment la domination d'un monde sur l'autre; mais, appréhendées d'un point de vue empirique, elles servent à construire l'image de soi comme à exprimer l'autonomie de sa personne. Ce sont des éléments indistincts de la vie quotidienne qui lui donnent sa forme et qui font partie de la matière dont est faite l'histoire des sociétés maghrébine. Poser le problème en termes de domination s'avère ainsi rigoureusement impossible, car la domination suggère la contiguïté de deux mondes alors que nous avons affaire, ici, à un seul et même monde composite ou, si l'on préfère, une société multiculturelle comme elles le sont toutes (Latin, 1986).

Ce que je viens de décrire de façon rapide mais, je crois, sans exagération est quelque chose comme l'univers mental dans lequel se déroulent les relations amoureuses actuellement. On peut, certes, admettre toutes sortes de variantes, mais on ne peut réellement dénier qu'il s'agisse là d'une réalité tangible. Mon propos ne consiste pas pour autant à nier l'influence orientale-bien au contraire-, mais encore faut-il s'entendre sur son contenu. deux des formes classiques de l'influence orientale sont la chanson et le cinéma égyptiens. Il n'est plus toujours de bon ton de s'y référer, mais il est incontestable que Om Kaltoum, Asmahan, Chadia, Charifa Fadel, Farid et Abdelwahab (Auquel il est, en revanche toujours de bon ton de se référer) sont inséparables de l'idée que nous pouvons nous faire de "l'amour arabo-musulaman". Ils ont, toutefois, peu à voir avec ce que l'on désigne habituellement et avec emphase par "tradition culturelle" et qui renvoit à la culture savante, tout en relevant, pourtant, de cette sorte de catégorie. Soyons précis, ils ne sont pas une "tradition culturelle" parce que leur art est pur d'influences occidentales mais uniquement parce que, quoiqu'il en soit de ces influences, il correspondait exactement au style de sensibilité de ses spectateurs et auditeurs en même temps qu'il contribuait à le construire. D'une certaine façon, cette conception de l'amour vaut qu'on s'y arrêté, en conservant à l'esprit l'étroite solidarité entre la chanson et le cinéma, celui-ci -sous la forme de la comédie ou du mélodrame- mettant en scène le monde même des chansons qui sont écoutées en dehors du cinéma. Il donne consistance à l'univers des chansons d'amour en donnant à voir au spectateur et le monde même de ces chansons et le monde des gens qui les écoutent -les protagonistes du film- de sorte que la posture du spectateur -écouter chanter l'amour- est intégrée dans le film qu'il est en train de regarder.

Ces fictions et chansons égyptiennes ont circulé dans tout le Maghréb; elles ont été mêlées aux productions locales de la chanson de variétés tunisienne, algérienne ou marocaine. Elles ont été vues et écoutées; aussi, ai-je toujours ressenti un certain mécontentement intellectuel envers les positions semblables à celle de Luhman (1990). Celui-ci a monté, d'un point de vue sociologique, comment la relation amoureuse constituait le lieu intime où l'individu se constituait comme "une personne unique en son genre". Il considère, néanmoins, que cette caractéristique est spécifique à l'évolution des sociétés européennes. Or,

ce que précisément montrent la chanson comme le cinéma égyptien est que la relation amoureuse est toujours constitutive d'une individualité qu'on ne peut partager qu'avec l'être aimé, et que cette individualité s'exprime par une volonté d'autonomie qu'elle fonde. Ce cinéma donne à voir, de façon privilégiée, des histoires d'amour qui tentent de s'accomplir à l'encontre d'un groupe de personnes plus ou moins mal intentionnées et avec la complicité de quelques autres. certes, j'évoque ici une production déjà datée dans le temps -d'autres images et une autre réthorique sont en usage aujourd'hui (Ossman, 1991)- mais qui a, néanmoins, contribué à définir le sentimentalisme des personnes nées dans les années 50 et 60.

Répétons rapidement ce qui peut être tenu pour acquis: le style actuel des relations amoureuses dans les sociétés du Maghreb ne peut être appréhendé par référence à quelque chose qui serait "l'amour arabo-musulman"; au contraire, une pluralité de références - dont une part importante produite par le monde occidental - sert à construire les évaluations des acteurs en ce qui concerne l'amour, "l'amour oriental", tel qu'il a été inventé par la chanson et le cinéma égyptien, produit tout autant d'individualisme que "l'amour occidental". En fait, ce qui pose un problème digne d'investigation - tout au moins pour un anthropologue - n'est pas de savoir si les Arabes peuvent concevoir l'amour comme les Européens ou si chaque société est une île avec son propre code émotionnel et ses conséquence sociales, comme ont fâcheusement tendance à le croire les culturistes. Ce qui pose un problème est la façon dont ce sentiment forcément individualiste et individuant peut être montré en public, c'est-à-dire ce que l'on peut en laisser apparaître et la place qu'il paraît raisonnable de lui donner aussi bien vis-à-vis des critères d'autrui que de l'idée que l'on se fait de son intérêt et de la bonne façon de conduire sa vie. Ce dernier point est d'ailleurs trop souvent négligé, à la suite de l'habitude qui consiste à penser que les calculs d'intérêt sont réservés à ceux - parents, amis et petits entrepreneurs de morale - qui s'opposent à une relation amoureuse. Plutôt que de considérer le sentiment amoureux comme une forme symbolique par elle-même pertinente, je crois donc que nous avons intérêt à adopter une approche constructive, et à replacer l'amour dans l'ensemble des évaluations concurrentes qu'une personne est conduite à faire quotidiennement pour tenter d'orienter sa vie - ou simplement pour éviter les gaffes, comme le

suggère Gellner (1986). Ces évaluations qui déterminent leur système d'action ont pour matrice un ensemble de références composites. J'insiste sur cette question structurelle car nous avons toujours à souffrir d'une représentation antagonique des systèmes de référence, comme si deux mondes s'opposaient -celui de l'identité originelle et celui de l'identité acquise -, alors que toutes les références sont articulées dans le même monde et ne sont pas ontologiquement antagoniques. En d'autres termes, il n'y pas de schizophrénie latente dans les attitudes amoureuses; il y a, en revanche, des dilemmes.

L'anthropologie est, sans doute, plus à même d'en préciser la structure et le contenu car elle s'attache particulièrement à la vie des gens, ce que l'on nomme "observation participante" consistant, somme toute, à partager partiellement leur vie privée. Je voudrais citer rapidement deux dilemmes, à vrai dire plutôt afin d'illustrer mon propos que de l'attester empiriquement.

J'ai assisté à une fête que donnait une Marocaine, venue en France y faire des études, et qui allait rentrer définitivement au Maroc afin de s'y marier. Il y avait des femmes, en général, plus âgées qu'elle dont elle était l'amie et qui, pour la plupart, étaient installées en France depuis assez longtemps, venant d'Algérie, de Tunisie ou du Maroc. Vers la fin de la fête, comme on entendait Om Kalthoum chanter "Atlal" (je justifie, ici, la première partie de mon titre), elle s'est mise à pleurer - elle avait visiblement trop bu de gin tonic (je justifie, maintenant, la seconde partie) - puis est tombée dans les bras de son amant qu'elle allait quitter. Peu après qu'elle se soit calmée, ses amies ont réclamé le silence pour lui souhaiter un mariage heureux et des enfants. Cette jeune femme ne subissait aucune contrainte, avait choisi son mariqui appartenait à une bonne famille fassi et souhaitait ce mariage comme un établissement dans la vie, correspondant à sa conception de la réussite. Certes, il peut sembler s'agir d'un cas presque caricatural, mais on peut citer beaucoup d'autres cas où des jeunes femmes calculent leur mariage du point de vue de ce qu'il peut leur apporter d'aisance. Demeure, dans ces situations, le divorce entre le sentiment amoureux et ce qui apparaît comme une nécessité de la vie sociale; mais ce divorce entre sentiment et représentation de la conduite raisonnable n'est pas le fait d'une autorité extérieure à l'individu - la famille par exemple - il est le fait de

l'individu lui-même qui intègre ce divorce dans son propre ordre biographique.

Une autre jeune femme qui travaille à Casablanca demeure célibataire à trente ans; elle ressent cette situation comme une anomalie; pourtant - bien qu'ayant des amants, elle conserve un niveau d'exigence élevé sur le type d'homme avec lequel elle envisagerait de vivre: il ne doit pas établir avec elle des rapports hiérarchiques suivant le modèle traditionnel, ni être jaloux ce qui renvoit aussi au modèle traditionnel; il doit en même temps assumer certains rôles de ce modèle et avoir ainsi toute une gamme d'attitudes "viriles", à condition qu'elles ne servent pas à institutionnaliser une situation d'inégalité dans le couple. Jusqu'à un certain point, par exemple, il doit être jaloux, voire autoritaire. Il y a donc d'un coté ce que l'on souhaite pour soi comme ce que l'on sait ne plus pouvoir supporter et de l'autre ce que l'on pense qu'un homme doit être et qui n'est pas forcément la même chose. Ce n'est pas la conception de l'amour qui est en jeu; c'est un problème de critères d'évaluation où il est sans doute plus simple de se représenter le souhaitable pour soi que d'en faire une morale objective pour évaluer les autres (car il est plus facile de revoir sa morale personnelle que d'admettre la possibilité d'une révision collective de celle-ci).

L'aspect dilemme pris par la coexistence de plusieurs séries de critères d'évaluation résulte de ce que les acteurs sont titulaires de rôles sociaux différents, impliquant chacun des attitudes et des conduites contrastées. Ces rôles contradictoires existent aussi, semble-t-il, chez les hommes sans pour autant, toutefois, donner lieu à des dilemmes. Exemplaire et toujours actuelle, est la situation du frère qui protège "l'honneur" de sa soeur tout en entretenant des relations sexuelles avec les soeurs des autres (ou tentant de le faire) (Davis et Davis, 1989). Mais en étant, à la fois, loup et berger, protecteur et agresseur, le jeune homme se conforme, en fait, à la même conception de la virilité, au même système de référence. Sans doute faut-il pointer, ici, une différence notable entre contradiction et dilemme, sur laquelle je reviendrai plus loin. Il existe d'autres cas moins simples où l'homme avec la complicité, ou tout au moins l'assentiment de la femme, aménage un sous-système de référence que nous dirions "moderne" à l'intérieur du système que nous dirions alors "traditionnel".

On sait que les sociétés méditerranéennes se caractérisent habituellement, à la fois, par une sociabilité masculine dans ces lieux extérieurs à la maison et par une sociabilité féminine localisée, au contraire, dans la maison. Dans la pratique, cela veut dire que les hommes sortent plutôt entre eux et que ce qui ressortit des relations d'amitié n'est pas incorporé à la relation conjugale. Je n'aime pas tellement les coupures "Eux/Nous" dont l'anthropologie a abusé, croyant démontrer ce que les autres étaient et ne dévoilant, au bout du compte, que les structures de l'idéologie identitaire occidentale; cependant, s'il existe une différence notable dans le contenu des relations amoureuses et, pour adopter une formulation plus sociologique, des relations intersexuelles, entre les sociétés européennes et les sociétés arabo-musulmanes, c'est sans doute que les Européens (sans toutefois s'y soumettre unanimement) ont depuis, le 18ème siècle au moins, conçu l'amour comme étant aussi de l'amitié. Ceci impliquait-et implique, bien sûr, toujours-le partage d'activités ludiques ne reposant pas sur la sexualité (ou sur l'accomplissement de rôles domestiques). Il s'agit d'être, l'un pour l'autre, une entité: d'échanger des vues sur l'ordre du monde, de se promener ensemble, d'aller au café, de se conseiller mutuellement, d'avoir des affaires communes; bref, d'établir une relation d'égalité. Dans cette situation, les conflits sont (idéalement) vidés, non par le repli sur les identités sexuelles-"je suis l'homme, donc je commande", "je suis la femme, tu dois respecter mes caprices"-, mais par des échanges d'arguments, qui ne sont pas forcément bons ou rigoureusement honnêtes mais qui sont néanmoins distincts du recours aux "privilèges" de son sexe. Revenons maintenant à la situation où l'homme et la femme aménagent un sous-système de référence, dans le respect de la ligne de conduite habituelle de leur sexe en ce qui concerne la sociabilité. J'ai vu ainsi (toujours au Maroc) un jeune couple nouvellement marié qui entretenait des relations plutôt égalitaires et libres; cependant, la plupart du temps le mari était à l'extérieur avec ses amis et la jeune femme à l'intérieur avec ses belles-sœurs et ses jeunes beaux-frères. En fait, nous avons affaire à une sorte de négociation entre deux façons de vivre également souhaitables et agréables. Néanmoins, ce que cette négociation implique paraît plus favorable aux hommes dans la mesure où il semble qu'ils possèdent la maîtrise de la définition des sous-systèmes.

Liée également aux sociabilités séparées et à la difficulté de définir une modalité des relations hommes/femmes-sauf, peut-être, sur le modèle ambiguë de la "fraternisation" (Henry : communication personnelle) - est la teneur forcément amoureuse et/ou sexuelle de ces relations (Davis et Davis, 1989). Sans doute, cela augmente-t-il singulièrement la composante émotionnelle des rapports entre les sexes.

Résumons-nous. Je crois avoir défendu et brièvement illustré l'idée selon laquelle, analysant les relations amoureuses dans des sociétés maghrébines, on ne pouvait référer ia teneur des interactions entre les individus à la mise en oeuvre d'une conception "arabo-musulmane" de l'amour. Considérées d'un point de vue constructiviste, les relations amoureuses ne sont donc pas le lieu d'application d'un ensemble de formes symboliques, mais d'un ensemble d'évaluations concurrentes portant sur des sujets n'ayant pas forcément trait à l'amour ce qu'un homme doit faire pour être un homme, ce qu'est le rôle d'une femme, ce que c'est que réussir sa vie pour l'un et l'autre, quels sont les codes gouvernant la sociabilité. L'amour dans tout cela est une configuration instable, évoluant selon des critères d'évaluation qui lui sont extérieurs. cette extériorité est faite d'un ensemble de systèmes de références, constituant un monde pluri-culturel. C'est dans ce monde que naissent les contradictions et les dilemmes que j'ai évoqué. J'ai nommé contradiction le fait pour un acteur de tenir deux rôles objectivement contradictoires à l'intérieur du même système de valeur; être, par exemple, agresseur et protecteur de l'honneur des femmes à l'intérieur de la même conception de la virilité; j'ai nommé dilemme le fait pour un acteur de vouloir satisfaire à plusieurs système de valeurs à la fois. Dans les exemples que j'ai donné la contradiction s'avérait socialisée et le dilemme intériorisé; cela est sans doute une opposition quelque peu abrupte, qui vaut cependant que l'on s'y arrête. Je pense que cette intériorisation signifie que l'instance légitime de jugement des conduites à tenir n'est plus le social-c'est-à-dire autrui-mais soi, même s'il n'est pas encore temps de l'affirmer clairement. C'est ainsi, par exemple, que se développe au Maroc toute une littérature de témoignage sur la position des femmes et leur autonomie qui n'est pas encore parvenue à sortir de l'exposé du "vécu douloureux". Il est socialement admissible de montrer la modification des conduites mais non de l'affirmer en droit(Férrié, 1993),

de parler des souffrances comme des frustrations liées à la sexualité et non encore de la légitimité irréfragable de la liberté sexuelle.

Précisions pour finir une chose, le dilemme ne met pas en équivalence des systèmes d'évaluation ou de valeur, entre lesquels les acteurs sont indifférents. Ils ont, au contraire, fait des choix, opté pour un mode de vie. Les jeunes urbaines dont j'ai parlé ont une image d'elles-mêmes, une idée de leur autonomie et une volonté marquée de conduire leur vie dans un certain sens. Dans la mise en oeuvre de ce projet, elles peuvent se heurter à un système d'ordre (l'autorité du père, parfois) ou, le plus souvent, à des critères d'évaluation qui ne correspondent pas au mode de vie qu'elles ont choisi mais qui font partie des valeurs transmises par l'éducation et encore en usage dans le monde de leur vie quotidienne, en d'autres termes, des valeurs crédibles. Boire du gin tonic et écouter Om Kaltoum - pour reprendre l'intitulé de ce texte - signifie sans doute que l'on a fait le choix d'un mode de vie mais que les sentiments continuent à se déplacer dans une nébuleuse où le beau mariage, l'amour exemplaire et la romance ne cessent de susciter des attentes. Comment ces attentes, issues du monde esthétique de "l'amour oriental", s'insèrent-elles dans un autre monde esthétique, proposé par la culture trasnationale - les magazines, les chansons, les européens films - est sans doute une autre histoire. Mais si les modes de vie changent, il faut s'attendre aussi à ce que la réthorique des sentiments et les images qui les proposent changent également.

LA RELATION HOMME/FEMME DANS L'IMAGINAIRE ALGERIEN : UNE APPROCHE SOCIO-LINGUISTIQUE

Mohamed DEKKAK

Le langage est non seulement le miroir des rapports socio-culturels, mais aussi le vehicule de ces rapports. Il est en même temps véhicule des types de relations socio-culturelles et miroir de la nature des relations pouvant être établies entre les diverses cohortes (Male/Femelle, classe moyenne/ouvrière, Monolingue/Multilingue etc...). Il est, ainsi, porteur de messages à travers ses fonctions referentielles et connotatives, et est message lui même à travers ses fonctions expressives et sociales puisque le choix de ses structures et systèmes est régi par des normes psycho-socio-culturelles (Cf. les approches de la grammaire générative, la sémantique générative, compétence communicative et pragmalinguistique). Le langage est donc, en même temps, miroir et reflet de l'organisation et des relations sociales ainsi que de l'imaginaire d'une façon générale.

Le lien étroit entre le choix des systèmes et structures linguistiques et la norme sociale, ainsi que l'impact de la norme sociale sur le choix linguistique peuvent faire l'objet d'analyse macrolinguistique impliquant une étude de groupe et/ou microlinguistique impliquant l'individu et son idiolecte. La macrolinguistique et microlinguistique sont en relation dialectique : Poser le problème de langue c'est poser le problème de société, c'est donc poser le problème de ses composantes , de la personne et de ses relations ; car il est impossible d'avoir une société sans de catalyseur que constitue le langage, véritable creuset où se forge la personne et son imaginaire. Il est en même temps outil et résultat du travail de socialisation/institutionnalisation. Il fabrique l'imaginaire qui à son tour le recrée, refaçonne et nourri à son image.

Dans cet article, il s'agit d'analyser la corrélation entre la notion HOMME et FEMME dans l'imaginaire en Algérie et la NORME LINGUISTIQUE de l'arabe et du Français Algérien.

Ainsi nous pourrons soit à partir d'un ensemble d'éléments socio-culturels trouver des corollaires linguistiques, ou, ayant des traits linguistiques pertinents, nous analyserons réalités/justifications sociales

déterminant à la fois l'attitude de la société envers l'homme et la femme et les relations pouvant être établies par/entre l'homme et la femme.

La langue est un système de systèmes, de normes structurées au niveau sytaxique, lexical et phonétique. Le niveau sytaxique est celui régissant les rapports colligationnels, c'est-à-dire, le rapport grammatical au sens traditionnel du mot entre, par exemple, sujet, verbe, complément, accusatif, nominatif, génétif etc ; (lorsque la langue possède ces catégories) permettant un ensemble de dérivations acceptables. le niveau lexical/sémantique est celui régissant les rapports collocationnels permettant les combinaisons de lexemes ou restriction de leurs selections. Le niveau phonétique est celui régissant les possibilités de combinaisons de phonèmes (phonologie) et de leurs réalisations physiques (phonétique).

Une communauté linguistique est, donc, une communauté qui partage les mêmes systèmes sémantiques, syntaxiques et phonétiques ainsi que le même système de références sociales et qui se distingue d'une autre communauté par des différences pertinentes d'au moins un de ces systèmes et/ou par des différences d'utlisation de système. En d'autres termes c'est "any human aggregate characterized by a shared body of verbal sings and st off from similar aggregates by significant differences in language use"(Gumpers 1968). Par conséquent, au sein d'une même communauté linguistique nous aurons plusieurs sous-communautés qui traduisent des phénomènes d'adhérence/assimilation/ cohésion du groupe et, par opposition, traduisent des phénomènes de rejets/oppositions/différentiations par rapport à d'autres groupes. Ceci implique que si nous prouvons que l'homme et la femme appartiennent à differentes sous communautés linguistiques, ceci aura sa tradition sur une différence sociale qui déterminera les types de relations que chaque cohorte pourra établir.

Une langue comme l'ensemble des normes socio-culturelles et comme l'imaginaire d'une façon générale, peut-être assimilée à un enchainement syntagmatique de valeurs couplé à un système de références basé sur des relations paradigmatiques. Par exemple la place de l'homme et la femme ainsi que l'ensemble de leurs relations sont le résultat non seulement de ces juxtapositions des éléments sociolinguistiques que s'approprie l'un ou l'autre ou utilisé en référence à l'un ou

l'autre, mais aussi le résultat de contrastes psycho-socio-linguistiques, que le processus de communication linguistique substitution ou analyse contrastive nous permet d'identifier puisque la langue est le reflet ce notre comportement et la manifestation de nos conflits. La parole nous permettra, donc, de saisir le comportement et les relations d'une communauté, car si le psychanalyste, par exemple, l'utilise pour son analyse de l'inconscient individuel, le sociologue et le sociolinguististe l'utilisent afin d'analyser l'imaginaire, l'inconscient collectif régissant les rapports/relations sociales. La langue devient ainsi le lieu de manifestation et d'identification des conflits puisqu'elle est constituée non seulement par un ensemble de différences linguistiques et divergences socio-linguistiques tolérées mais aussi par un ensemble de prescriptions linguistiques impliquant une prescription comportementale et relationnelle.

La culture et la valeur psycho-socio-linguistique de la langue nait lorsque l'individu commence à penser et exprimer son EGO par rapport au monde et aux autres, à dire "Je". C'est-à-dire, lorsqu'il lui est offerte ou lorsqu'il s'approprie la possibilité de s'exprimer, lorsqu'il est narrateur de sa propre vie. La langue devient ainsi culture et élément de culture régissant toutes les relations. Les relations sociales entre l'homme et la femme, y compris les relations amoureuses sont donc apprises et traduites par la langue. S'identifiant à son sexe, chacun portera sa langue comme il porte son pantalon ou son "burnous" ou sa "djellaba", sa jupe ou son "karakou". Toute différence linguistique aussi minime soit-elle, traduit une différence de comportement socio-psychologique. C'est donc dans la langue et à travers elle que nous pouvons percevoir la notion d'homme et de femme et leurs relations dans l'imaginaire.

L'identification sexuelle et sa traduction linguistique comme à très bas âge. Ainsi des expériences ont prouvé que l'enfant tient avant de maitriser la parole au sens large du terme, peut reconnaitre basses des hommes et hautes des femmes en reproduisant le type de fréquence (haute/basse) selon qu'il s'adresse à un homme ou une femme.

Par ailleur dans leur article "Anatomical and Cultural determinants of Male and Female Speech" Jacqueline Sachs, Philip lieberman et Donna Erickson rapportent que :

"A l'âge adulte, les voies des hommes et des femmes sont

phonétiquement différenciées, le facteur le plus évident d'une telle différence est le "pitch" ou la fréquence fondamentale de phonation. Les fréquences basses de l'homme sont une conséquence du dimorphisme secondaire qui prend naissance à la puberté. Le larynx du mâle devient plus fort et les cordes vocales plus longues et plus épaisses... Le dimorphisme secondaire a en général sur les hommes l'effet d'avoir un appareil vocal supra laryngien plus large que celui des femmes, et dont la conséquence est un type de fréquences basses.

Ce pendant les facteurs définissant les normes d'une voie mâle ou femelle, incluent des paramètres sociaux aussi bien que psychologiques." (p 74)

(Traduction mienne)

En outre les études anatomiques ont démontré qu'il n'y a pratiquement pas de différence des organes de la parole des pré-adolescents étant donné les mêmes caractéristiques physiologiques (poids, taille, tour de cou et tour de cage thoracique). Par conséquent, à mêmes paramètres physiologiques, nous devrions obtenir les mêmes corollaires acoustiques ; c'est à dire les mêmes fréquences fondamentales (F.F.) car toute différence qui n'a pas sa justification physiologique ne peut être que psychologique ou sociale.

Ainsi cette hypothèse fut confirmée par une étude doctorale de l'université de londres (S.O.A.S.) (Cf. M. Dekkak Sex dialect in Tlemcen : An Algerian Urban Community, Ph. D. thesis 1979). A titre d'exemple le tableau suivant indique quelques résultats obtenus pour la voyelle {e} :

	FF	F1	F2	%
3A	360	650	2 900	14,44
3B	350	650	3 100	57,74
4A	360	700	3155	74,26
4B	360	600	3 600	86,59
5A	360	725	3 125	72,16
5B	300	625	2 900	92,79

Le taux d'identification fut le suivant :

Auditeurs	Moyenne des identifi-cations des garçons nés entre 1961 et 1972	Moyenne des identifi-cations des filles nées entre 1961 et 1972	Moyennes générales
Garçons nés en-tre 1961 et 1972	75,36 %	67,36 %	71,36 %
Filles nées entre 1961 et 1972	83,59 %	62,03 %	72,81 %

Le résultat global fut le suivant :

1- Difference minimale de la fréquence fondamentale ce qui nous donne la règle suivante :

F.F ♀ ~= F.F ♂

2- La première formante est toujours supérieure chez les filles :

F1 ♂ < F1 ♀

3- La marge d'identification fut de 75,36 % et 83,59 % pour les garçons et de 67,36 et 62,03 pour les filles :

Identification ♂ / $\overset{♂}{♀}$ > identification ♀ / $\overset{♂}{♀}$

4- Meilleure identification du sexe opposé :

♂ / ♀ ; ♀ / ♂ > ♂ / ♂ , ♀ > ♀

5- Erreur d'identification lorsque F2 ♂ > F2 ♀

6- Erreur d'identification lorsque F ♀ = F ♂

7- Plus les formantes des garçons sont basses, mois il y a erreur d'identification.

8- Plus les formantes des filles sont hautes, moins il y a erreur d'identification.

En outre, si nous examinons d'autres expériences faites en ce sens telles, par exemple celle faite par Margaret Kahn (1975) concernant l'emphase chez les Américains apprenant l'arabe, tout cela nous permet de concluer que les deux cohortes sont socialement entrainés/ conditionnés à se comporter en tant que futur homme ou femme. En d'autres termes, la société est gestionnaire de la culture, de la langue et des relations pouvant être établies entre ces membres. Il existe une pédagogie culturelle/socio-linguistique dont le but à travers des canons de comportements prescrits par la société, est de déterminer la place, le rôle et les relations du "je" par rapport au NOUS/EUX exerçant le pouvoir d'autorité culturel et socio-linguistique (et souvent aussi politique).

Tout mot utilisé est régi par des conventions, des normes sociales. La langue est donc un moyen pour signaler, marquer, protéger et perpétuer les différences par rapport à l'autre. Il y a donc des prescriptions que nous vivons au quotidien en tant qu'homme et femme et qui déterminent nos relations par rapport au sexe opposé. Chaque homme, chaque femme est cloisonné dans un champs linguistique appelé Sexlecte et, par conséquent, est cantonné dans un champ de relations/comportements que l'on ne peut transgresser sans encourir une réaction violente qui peut aller jusqu'au rejet social. Ainsi les contraintes linguistiques nous font vivre des stereotypes de comportements socio-culturels dont les relations amoureuses font parties intégrales.

Par Sexlecte on entend non seulement comment l'homme et la femme traitent/utilisent le langage ; mais aussi la façon dont le langage décrit les hommes et les femmes, determinant, ainsi, leurs relations. Le droit à la parole donne droit à l'acte ; c'est-à-dire que la possibilité/l'interdiction tabou d'utiliser certaines formes linguistiques traduisent une liberté ou interdiction sociale. Une différence dans le système référentiel ou connotatif traduit aussi une différence à l'égard de chacun des sexes, dont une différence sociale. inversement, si l'attitude et l'imaginaire de la société diffère à l'égard de ses composantes, l'aspect linguistique en référence à ses composantes changera. Aussi si nous prenions des phrases telles que :

Il a des jambes superbes

versus

elle a des jambes superbes

Nous constatons que notre imaginaire nous oriente vers differentes interprétations selon que le sujet est "il" ou "elle" l'une signifiant, probablement le mérite sportif, l'autre le mérite esthétique à connotation sexuelle. L'utilisation et l'interprétation du mot se fait en fonction du rôle et des relations de la personne auquel le mot refère. Considerez les phrases suivantes et leurs implications :

C'est un professionnel

versus

C'est une professionnelle

La signification du mot "homme" ou "femme" n'est pas uniquement d'ordre linguistique ou grammaticale (masculin versus féminin) mais aussi d'ordre social (relationnel). Ainsi les differentes significations que ces mots possèdent ainsi que leurs combinaisons/utilisations avec d'autres unités linguistiques, traduisent la place de l'homme et de la femme au sein de la société et leurs relations, ainsi que l'attitude (l'imaginaire) de la société envers cette cohorte. Considerez par exemple :

C'est un homme serieux

versus

C'est une femme sérieuse

Sérieux = travailleur, consciencieux, fidèle, bon père de famille, honnête etc.

Sérieuse : fidèle, ayant des principes moraux etc.

Considérez maintenant les phrases suivantes et leurs implications socio-linguistiques :

C'est un homme véritable, honnête, viril, décent

Versus

C'est une femme véritable, honnête, virile, decente

Ce que l'on remarque donc, c'est que le concept d'honneteté, virilité, décence etc., change en fonction du sexe auquel on fait référence. Considérons aussi les exemples suivants :

C'est un homme qui prend soin de sa famille/foyer
C'est une femme qui prend soin de sa famille/foyer

Il a un cœur de femme
Elle a un cœur d'homme

Ce n'est pas un homme, c'est une femme
Ce n'est pas une femme, c'est un homme

Ce n'est pas un homme, il n'a pas de parole
Ce n'est pas une femme, elle n'a pas de parole (??)

Ces exemples peuvent être multipliés jusqu'au point où la reconstitution de l'imaginaire est achevée. C'est donc en analysant l'ensemble linguistique que nous pouvons déterminer les types et la nature des relations que l'homme et la femme peuvent établir. Nous constatons donc que le langage et la société ou la société via le langage nous orientent vers un comportement, une attitude vis-à-vis de l'élément nommé.Le langage nous traite selon la vision que se fait de nous la société. Masculin et féminin ne sont pas uniquement des catégories grammaticales mais aussi une catégorisation sociale.

Considérons : [Wald] "garçon" et [Bent] "fille", nous pouvons avoir la combinaison suivante : [bent wa mra] "femme célibataire et non vierge", tandis que la combinaison suivante [wald wa razal] signifie "garçon ayant des capacités d'homme". Alors que la phrase [mra wa bent] pourrait signifier "célibataire et vierge", la phrase [razal wa wald] signifierait plutot "un homme mentalement handicapé". Nous constatons, donc, que le rapport collocationnel du mot traduit le rapport social de la personne et nous permet de distinguer clairement les prescriptions sociales. Ainsi le mot [mra] suppose une fonction sexuelle et un certain type de comportement "amoureux"de la société algérienne. Interdisant à la femme les rapports sexuels avant le mariage. Considérez maintenant les exemples suivants et leurs implications :

ʕ [azab] "célibataire" (aucune mention de l'interdit sexuel)
Versus
ʕ [azab] "vierge"
[hajjal] "divorcé ou veuf"
Versus

[hajjala] "divorcée, veuve, célibataire non vierge, femme aux mœurs légères, prostituée"

L'utilisation du langage (adresse et référence) est signe de liberté d'action : parler c'est agir. Pouvoir utiliser un mot, une structure, une catégorie linguistique, c'est pouvoir accomplir l'action à laquelle ces éléments font référence. Ainsi en ce qui concerne certaines relations entre l'homme et la femme, le fait que l'homme puisse dire :

[Ana tallaqtha] "je l'ai divorcée"

est signe que la loi (société) lui accorde le droit de décider du divorce et de divorcer ; ce qui en soi montre que le divorce est accepté pour les hommes. Par contre , cette même phrase ne peut être utilisée par la femme, il faudrait qu'elle dise plutôt :

[tallaqni] ou [tallaqna] "il m'a divorcé, nous avons divorcé"

Ce qui montre que la femme ne peut demander le divorce à titre égal de l'homme, et par conséquent que la société a une attitude de rejet du divorce lorsque la femme le souhaite. la forme ACTIVE versus la forme PASSIVE du champ linguistique, dénote donc une certaine passivité de la femme dans la société Algérienne. Considérons maintenant le rôle de la femme dans les relations suivantes, sachant que seul l'homme peut utiliser la forme active,

Fiancailles :

[ana xtobtha] "je l'ai demandée en mariage"

[ana xtobto] "je l'ai demandé en mariage" (socialement agrammatical)

Marriage :

[Zwaztha] "Je (masc) me suis marié avec elle"

[Zwazni] "il s'est marié avec moi"

[Zawzatni] "elle s'est mariée avec moi" (socialement agrammaticale, il faudrait plutôt dire : [tzawazna]

Relation sexuelle :

Il est à signaler d'abord que des exemples en arabe Algérien ne peuvent être donnés pour des raisons que nous verrons ulterieurement. Voici donc des exemples en français :

J'ai eu des relations sexuelles avec elle.

J'ai eu des relations sexuelles avec lui, est moins probable que :

Il a eu des relations sexuelles avec moi.

Le pronom personnel est interprété masculin ou féminin d'une façon socialement prescrite. Ainsi [ilabaty] est ambigue puisque [1] peut être masculin ou féminin indifférement ; donnant que

Il l'a (lui) battu

Il l'a (elle) battue

Par contre, elabaty peut être interprété soit :

Elle l'a battue (elle) ou

Elle l'a battu (lui)

Avec la contrainte que [1] de la seconde phrase réfère à un enfant ou jeune adolescent.

Pouvoir parler, c'est pouvoir agir, se compléter de telle ou telle manière, pouvoir établir des relations avec autrui. Se voir refuser la parole, c'est se voir interdir l'acte auquel la parole réfère. C'est pourquoi dès le jeune garçon et filles sont entrainés/conditionnés à se confirmer à l'imaginaire social, à s'identifier à l'image d'homme/femme que fabrique la société. Quel maghrébin n'a pas entendu les phrases suivantes :

"Ne fais pas ceci ou cela parceque tu es un garçon/une fille"

"Les garçons/filles bien élevés (ées) ne font pas/ne disent pas cela"

Comme si être un garçon ou une fille présuppose paradoxalement un comportement "social/linguistique naturel" auquel toute violation serait "contre nature". Nous voyons, donc, encore une fois le rôle éminent que jouent conjointement langue et culture dans le processus de socialisation/institutionalisation de l'enfant.

A la question "To be or not to be" et je continue "a social being" (un être social), la réponse est "To be is to speak freely/equaly". Etre c'est avoir les mêmes droits à la parole donc à l'établissement des mêmes rapports ou à des relations réciproques. Si par conséquent, au sein d'une société les diverses composantes n'ont pas le même droit à la parole, à la même manipulation de la parole, nous aurons nécessairement des discriminations. L'existence de deux mondes linguistiques que compose

le sexlecte, traduit des inégalités sociales entre l'homme et la femme en termes de status social et liberté de mouvements, affectant ainsi la nature des relations amoureuses. Ceci consciemment ou non sinon comment justifer un mouvement tel l'U.N.F.A. ? Y-a-t-il un U.N.H.A. ? Est-ce utile d'avoir un mouvement discriminatoire pour iradier la discrimination ? N'est-ce pas plus logique que d'hadérer directement au parti politique de son choix et d'y travailler afin de changer les lois, attitudes et donc la langue qui façonne la discrimination ? Tant que le mot vivra, la discrimination/différence existera.

Lorsque nous parlons de discrimination, nous parlons aussi de phénomènes accompagnateurs tels l'interdiction/tabou/prescription sur le plan aussi bien social que linguistique. Ces phénomènes génèrent toujours des comportements socio-linguistiques réactionnels soit par les biais de transgression du viol des normes socio-linguistiques soit par le biais de procédés linguistiques visant à minimiser et/ou contourner l'interdit et, ainsi dire autrement ce que l'on veut signifier.

Lorsqu'il y a viol ou transgression des normes, il y a tout de même transgression organisée et structurée socio-linguistiquement, impliquant "bénédiction" de la société. Il y a des degrés de transgressions différents autorisés pour chacun des sexes, ce qui traduit une différence d'autorité et de pouvoir, car la notion d'acceptabilité (linguistique et sociale est toute relative : Ce que peut dire, ce que peut transgresser et de degré de transgression par l'homme n'est pas nécessairement "acceptable de la part d'une femme.

PRESCRIPTION/INTERDIT
SOCIO-LINGUISTIQUES

→ VIOL/TRANSGRESSION DES NORMES
(insultes, jurons, blasphèmes)

→ DIVERS PROCEDES LINGUISTIQUES
(blasphèmes, sous entendus, proverbes, code switching)

Ainsi, si par exemple, je veux dans un cour de socio-linguistique décrire la relation entre le langage et la stratification sexuelle, je peux librement utiliser, entre autres le mot "homosexuel" ou un mot vulgaire anglais tel que 'slut' sans pour autant offenser mes étudiants. Cependant, en aucun cas je ne pourrai leurs correspondants en arabe algérien. Le

référent est pourtant le même, mais l'attitude envers ce référent change avec la langue utilisée... Pourtant une rose est une rose quelque soit le nom qu'on lui donne, car comme dit Shekespear "What's in a word, a rose by any other name would not smell any sweeter".

Une odeur sociale se dégage de chaque mot que nous utilisons. Ce qui change, ce n'est pas l'élément auquel référence est faite, mais notre attitude envers lui. C'est pourquoi le "code switching", comme le reste des phénomènes langagiers, est manipulé différement par l'homme et la femme en termes de probabilité/fréquence/spécificité d'utilisation. Par exemple le switching [R/r] n'est possible que pour l'homme selon certains paramètres bien déterminés.

Le code switching permet de traiter certaines relations qui ne peuvent être prise en charge par l'arabe Algérien ou dont les valeurs sémantiques risquent d'être modifiées par l'une des langues. Par exemple vu l'aspect émotionel, expressif connotatif à tendance vulgaire du registre sexuel de l'arabe Algérien, le français sera utilisé pour exprimer et décrire les relations amoureuses. A titre d'illustration, je suis locuteur natif de l'arabe algérien, mais ne connait dans cette langue une phrase telle que "avoir envie d'avoir des rapports sexuels" qui ne soit péjorative voir vulgaire.

C'est donc a travers cette péjoration, cette "vulgarité" liée au champ linguistique sexuel que nous comprenons les types de relations amoureuses et donc l'attitude de la société envers la sexualité. Parler d'amour, de relations sexuelles, c'est souvent faire appel à un système langagier complexe traduisant les contraintes sociales. Ainsi, si l'arabe Algérien est le creuset où se sont forgées les pulsions, le français ou la langue étrangère d'une manière générale, est pafois considérée comme un moyen de rationaliser ces pulsions, ou du moins leur donner une dénomination plus "scientifique" et les faire accepter.

De tels procédés aident la parole a devenir substitut de l'acte. physique ou de l'action sociale. Pour les relations amoureuses, la paroles n'est pas directe (ce qui traduirait une liberté de la personne), mais indirecte, via un ensemble d'imagerie, euphémismes, sous entendus (atteignant parfois une forme de poésie) que le tabout et l'interdit poussent au paroxisme de la création linguistique. Comme le dit L. Moussaoui dans son article "du dit et de l'interdit dans le discours des femmes en Algérie" :

"Les histoires grivoises suscitent auprès des interlocutrices, grâce à des termes appropriés doués en qualités plastiques et motrices. Un plaisir que procure seule la parole... On a l'impression que les interlocutrices se contentent, sans jamais passer à l'acte, du plaisir pervers, exhibitionniste et voyeuriste. Le plaisir, donc, qu'apportent les histoires "cochonnes" est de type pervers, car, disent les psychanalistes, il est à l'origine, le substitut d'un acte qui n'a pu avoir lieu... Ainsi le discours grivois, est un corllaire aux informations pratiquement inexistentes sur la réalité sexuelle vécue". (p. 119)

C'est, donc, dans le langage et à travers le langage que la femme ouvre une porte sur le plaisir sexuel auquel elle ne peut s'adonner. C'est à travers la fonction ludique du langage que la femme joue à la sexualité ; ceci en l'absence des hommes vu la "pudeur" entre les deux sexes.

La relation entre l'homme et la femme peut être révélée à travers l'ensemble des registres frappés de tabou. Ainsi, à Tlemcen, par exemple, ce n'est que relativement recent que les jeunes mariés peuvent utiliser le nom du mari ou le mot [radjli] qui sont pour notre société des concepts référentiels mais ont, aussi, des associations connotatives d'ordre sexuel c'est pour cela que dans les familles et couples traditionels liés par un mariage de convenance, tout mot pouvant être associé à une possibilité de connotation sexuelle est auto sensuré. L'utilisation du nom de la femme ou de [mrati] est déterminé par plusieurs paramètres (âge des interlocuteurs, degrès de connaissances ou de parenté de l'interlocuteur etc.). Un collègue de travail aura le choix entre [wled] "enfants" ou le mot français "madame", par exemple, pour faire référence au concept "épouse" ce qui prouve que la femme est vue d'abord en tant que "mère de", "fille de", "sœur de" etc ; et que son statut est d'abord analysé en fonction de ses relations familiales,comme si elle n'avait pas droit à une identité propre à elle et comme le montre cet article paru au quotidien "El Watan" du 17/10/92 où Amel Boudiene rapporte que "C'est malheureux de savoir que dans notre société la femme n'existe que si elle se trouve sous tutelle d'un homme et non pas en tant qu'entité personnelle".

Cette dépendance du monde masculin peut largement être vérifiée à travers, par exemple le registre linguistique des remerciements ou des "bénédictions" (d awi lxir). En effet, alors que pour l'homme l'emphase est

mis sur la richesse, promotion social etc., pour la femme l'emphase est mis, plutôt, sur le marriage, la santé etc. ;

Souvent la langue nous fait apparaitre la femme comme un produit de consommation qu'on exhibe pendant les cérémonies de mariage, fiancailles, circoncisions et autre, à travers les protocoles de changements vestimentaires. (pendant la cérémonie la jeune fille est supposée se changer plusieurs fois), à tel point que ces cérémonies peuvent être considérées comme "marché marital/sexuel" où la futur belle-fille/femme est choisie. La relation maritale est, donc beaucoup plus assimilée au statut de "possession", où le mariage est considéré comme dit Marx une forme de "propriété privée exclusive", qu'a un partenariat/association. C'est donc pour cela que la société réagit violement à l'adultère et que la polygamie est acceptée. (En dehors des considérations purement religieuses). C'est aussi pour cela que certaines entre l'homme et la femme ne sont pas acceptables ou moins acceptables pour la femme. Par exemple, il n'y a pas en arabe Algérien de jargon linguistique définissant des rapports purement amicaux entre l'homme et la femme sans que des connotations sexuelles y interferent. Ainsi, le mot [sahbi] est un terme neutre tandis que le mot [sahabti] introduit obligatoirement des connotations sexuelles sauf s'il est utilisé par un enfant en référence a un autre enfant. Afin de signifier "AMITIE" il faut nécessairement soit faire appel au code switching à travers le mot "amie" ou équivalent, soit utiliser un mot plus formel tel que [sadiq] avec le possessif pluriel [na] nous donnant [sadiqatna] afin d'éviter toute ambiguité.

Le droit à la parole est un signe de liberté. Toute utilisation de l'euphémisme, des sousentendus, du "non dit" traduit généralement une situation de "stress" ou du moins, une situation où la parole est confisquée. La confiscation est d'ordre social, politique ou psychologique lorsque on ne se l'impose c'est à ce moment qu'il y a une plus grande utilisation des sous entendus, proverbes, euphémismes etc. Or, nous remarquons par exemple que pour la communauté Tlemcenienne "bien parler" pour une femme signifie précisemment savoir utiliser ces procédures linguistiques au maximum ; ce qui signifie en soi que la femme est supposée restreindre sa liberté, faire preuve de pudeur, modération, politesse, soumission à l'ordre social qui veut que l'homme

soit maitre. Ces procédés sont tellement développés qu'un groupe de femmes peuvent pendant longtemps parler d'un homme en sa présence sans que celui-ci n'y comprenne absolument rien.

Souvent la sexualité inspire pour la femme le recours à la magie afin d'exprimer leurs désirs et fantasmes. en effet :

"Les rituels de magie d'amour par exemple donne l'illusion aux femmes qui y recourent d'avoir prise sur la sexualité. Elles croient fermement user de leur pouvoir sur les hommes grâce à la magie... Un interdit est un acte culturel qui exprime un acte de force. Les femmes tentent d'y répondre par un autre acte de force, celui des rituels magiques"

(L. Moussaoui op, cit. pp 134-135)

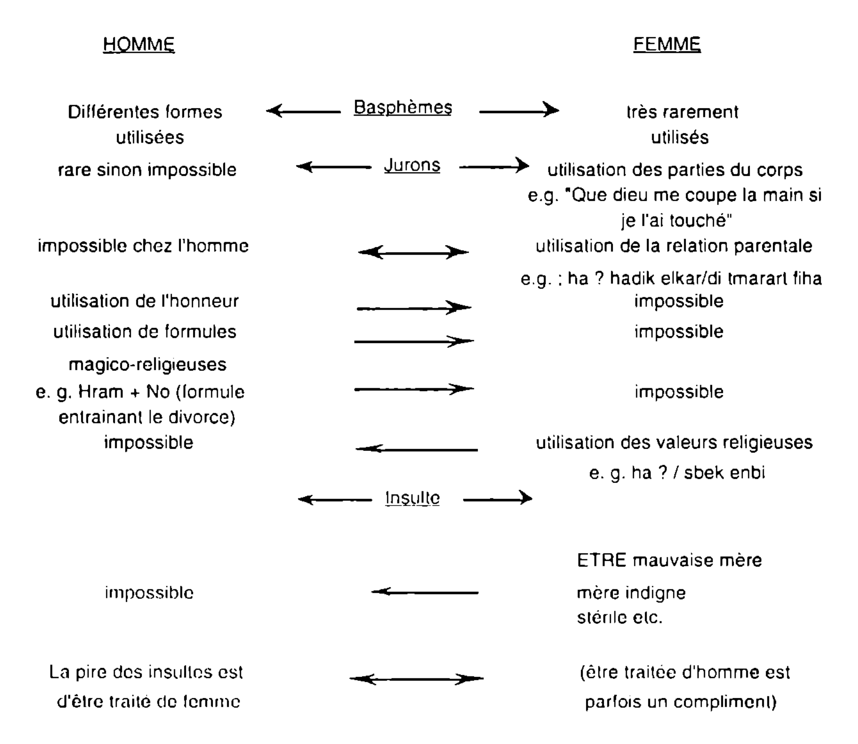
Les femmes donc, ont un répertoire "magique" que très peu d'hommes connaissent. Cette spécificité d'utilisation langagière est une preuve d'un comportement socio-psychologique particulier. Nous avons par exemple :

Tiruja "la brulure"qui consiste en un rituel linguistico-comportemental dont le but est de se faire aimer,

Takriha "la haine" rituel dont le but est de séparer un couple, Tankir rituel dont le but est de faire sortir une personne de son domicile conjugal

Fas rituel dont le but est de mener une personne "par le bout de nez". etc...

La difference de comportement entre l'homme et la femme ainsi que leurs statuts et certaines de leurs relations, peuvent être perçus à travers les différentes formes de transgressions langagières telles que les blasphèmes, insultes et jurons dont la réalisation linguistique ne peut être comprise que s'il y a connaissance antérieure des normes sociales et de la place du lexique dans le dictionnaire socio-linguistique. En effet parler c'est signaler son désir d'intégration, d'assimilation au groupe ou au contraire désir d'indiquer sa désolidarisation du groupe (Cf. role de l'hypercorrection de ? chez l'homme à Tlemcen dans M. Dekkak 1979 op. cit. pp 96-100) ; parler c'est aussi établir un certain type de relations avec autrui. Considérons donc, les registres linguistiques suivants et leurs translations sociales et morales :



Nous constatons, donc, l'existence de deux mondes socio-linguitiques encouragés par la société et perpétués par les deux cohortes malgré les divers discours politiques et mouvements féministes. Chaque sexe recrée la langue son monde forgera ses normes linguistiques, donc ses normes sociales, ses propres visions de soi même, de l'autre et du monde. Cependant l'imaginaire n'est pas statique, puisque le mot peut faire l'histoire par sa pénétration, son changement sémantique ou sa disparition du champ linguistique et participer, ainsi, au changement social. Par exemple le mot "taxieur", "policier", "ministre" etc. n'étatit utilisé qu'au masculin il y a de cela une décennie.

Aujourdhui son utlisation a été élargie au féminin, ce qui prouve que la société et les types de relations sociales sont dans un processus de changement.

Il existe, malheureusement des gestionnaires de la culture à travers

un pouvoir d'autorité culturel où la place du "JE" est minime. Ce qu'il faudrait c'est une pédagogie culturelle en considérant cette culture comme l'aboutissememt de la création commune de tous les hommes et de toutes les femmes.

BIBLIOGRAPHIE

Dekkak M. (1979) Sex dialect in Tlemcen, : An Algerian Urban community. Thèses de Ph. D. Université de Londres, S.O.A.S.

Dekkak M. (1986) Etude d'un paramètre socio-linguistique : Le Sexlecte C.R.I.D.S.S.H. Oran.

Jouin J. (1972) Du langage imagé des citadines Marocaines in Actes du 1er congrés d'études des cultures Méditerranéennes d'influence Arabo-Berbères, Alger SNED pp 365-370.

Kahn M. (1975) Arabic Emphatics : The evidence for cultural déterminants of Phonetic Sex Typing" in phonetica vol 31 n° 1 pp 38-50.

Marx K. (1844) Private property and communism Early writings, trans T.B. Bottomore 1963.

Moussaoui L. (1986) "Du dit et de l'interdit dans le discours des femmes en Algérie" in Discours en/jeu(eux) intertextualité ou interaction des discours. 8ème journées d'études du département de Français (I.L.E Université d'Alger) 566-7 Avril 1986 O.P.U.

الحياة الثقافية للآداب والفنون والعلوم الإنسانية

مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية
- تونس -

الرجل والمرأة والحب في الخيال العربي الإسلامي



سلسلة علم النفس - عدد 8 - تونس 1995

كتابة الدولة للبحث
العلمي والتكنولوجيا

جامعة تونس الأولى
للآداب والفنون والعلوم
الإنسانية

مركز الدراسات والأبحاث الإقتصادية والإجتماعية
- تونس -

أشغال ملتقى :

الرجل والمرأة والحب في الخيال العربي الإسلامي

تونس 26 - 28 أكتوبر 1992

سلسلة علم النفس - عدد 8
تونس 1995

المحتوى

حب من نوع آخر : قراءة سوسيوثقافية في ألف ليلة وليلة

محمد باشوش

نريد أن ننطلق من ملاحظة أولية نناقش فيها بعض المواقف التي مازالت تجر مخلفات التجربة الاستشراقية المتخلفة والمنحازة : فمقال دائرة المعارف الاسلامية في طبعتها الجديدة عن "ألف ليلة وليلة" جدير بالاهتمام والمناقشة. فنقول من البداية ان نوعا من الاستشراق مازال يضع تفكيره واستدلاله في بوتقة ضيقة فيها الكثير من الاحكام المسبقة التي لا تخرج عن الموقف الاستشراقي التقليدي المرتبط بالحقبة الاستعمارية. ونحن نعلم أن ذلك الموقف كان دوما يحاول أن ينزع عن العرب كل ابداع سواء كان فكريا أو علميا أو طبيا أو غيره. وهذا العجز لدى العرب يرجع حسب هذا التيار الاستشراقي الى الشخصية العربية ذاتها. فكأن الذهنية العربية لا تستطيع الانفلات من مجالها الصحراوي الضيق ولا تستطيع بالتالي التحليق ككل الشعوب البدائية وغير البدائية في مجال الابداع الادبي والفكري، أو حتى في مجال الخيال والاسطورة والخرافة. فالافق الفكرى الذى يتحرك فيه العرب (الحقيقيين) في الازمنة السابقة عن ظهور الاسلام حسب هذا التيار[2] كان ضيقا بحيث جعلهم يأخذون مادة الترفيه من الخارج وخاصة من بلاد فارس والهند[3].

واذا كنا لا ننكر تأثر الحضارات بعضها ببعض وخاصة في باب حكايات ألف ليلة وليلة الذى يعنينا هنا، فاننا نعتبر أن العرب والمسلمين أخذوا هذا القالب الادبي الاجنبي الذى كان في شكل بسيط وساذج كما يقول ابن النديم[4] وطوروه تطويرا عميقا بل انهم جعلوا الليالي تتماشى اكثر مع التطورات العميقة الحاصلة في المجتمع والثقافة وتستجيب أكثر للحاجات والتطلعات الجديدة للشعوب العربية الاسلامية كما سنرى لاحقا.

أما الملاحظة الثانية التى نسوقها في مستهل بحثنا هذا فهي تتعلق بكتاب ألف ليلة ذاته. فنحن نعلم أن هذا الكتاب عرف طبعات كثيرة منذ مطلع القرن التاسع عشر[5] لكن الواضح أنه منذ البداية خضع النص الاصلي لعديد التحويرات، وخاصة التصرف الواضح في الاسلوب بنقل اللهجة الدارجة الى العربية الفصيحة والإقتضاب، واجتناب

1- تلخيص الحكاية :

حكاية حسن الصائغ البصرى هي عبارة عن قصة تاجر شاب ومليح يعيش تجربة قاسية ترمز الى تدرب هذا الفتى على حياة الرجولة وانتقاله من عالم الشباب المبكر الهادىء الى عالم الكهولة بما فيه من مصاعب واختبارات عنيفة ودروس.

تبدأ الحكاية في البصرة بالتقاء الصائغ اليافع بالرجل "العجمي" الذى يعرض عليه تعلم صناعة الكيمياء باعتبارها الوسيلة المثلى لسد باب الفقر واحالة المعادن بسرعة الى ذهب. لكن يتضح فيما بعد ان "بهرام المجوسي" هو رجل ماكراذ يتخلى عن الشاب فوق جبل السحاب بعد ان يتحصل على الحشيش العجيب المسمى بالإكسير. وبعد نجاة حسن من البحر يتعرف على بنات القصر الجنيات. ويتآخى معهن على أساس أن يتمتع بكل ما في القصر بشرط ان لا يفتح بابا بعينه. وعند تغيبهن يفتح الباب ويصعد الى السطح وهنا يأتي الحدث الثاني الذى سيغير مجرى حياته. انه يرى عشرة طيور تقبل على القصر وتشق ريشها ثم تخرج منها بنات أبكار، فينزعن ثيابهن يسبحن في بحيرة القصر. وهكذا تشاء الاقدار أن يسقط حسن في غرام "الطيرة الفائقة" وهي أحسن الجوارى، فيتعلق بها تعلقا شديدا ويصبح اثر مغادرتها القصر مريضا بهواها.

وعند اكتشاف الاخت الصغرى لحقيقة الامر تعرض عليه خطة تتمثل في سرقة ثوب الريش عند عودة الطيور وأسر الفتاة المعشوقة. واثر ذلك يأتي دور البنات في تليين موقف المرأة المحبوبة لتقبل بالزواج من حسن. وبعد تمام الزفاف يقرر حسن العودة الى البصرة للعيش مع أمه، فيغادر البنات على أمل زيارتهن مرة في كل سنة.

الى هنا تبدو الحكاية واضحة الحبكة وكان يمكن للراوى ان يوقفهاعند هذا الحد ، لكن شهرزاد لم تقل كل شيء لانها تريد من خلال هذه القصة ان تساعد شهريار على الخروج من أزمته. فهو لم يعد يثق في النساء بسبب خيانتهن ولم يعد يؤمن بالحب والوفاء والاخلاص ولا بد لعلاجه من وصفة جديدة من جنس مرضه تعيد له التوازن والثقة بالنساء وبالعالم.

من هنا يأتي القسم الثاني من الحكاية الملىء بالمفاجآت والاحداث الغريبة والعجيبة . ونعلم انه اثناء غياب حسن لزيارة اخواته الجنيات ينكشف أمر زوجته الجميلة ويذيع صيتها في الحسن بكامل المدينة الى أن يصل الخبر الى قصر الخليفة. فتخشى منها

الكلام البذيء وكل ما يمس بالذوق والاخلاق العامة وهو أسلوب كانت حكايات ألف ليلة وليلة تستخدمه بدون حرج وتعتبره من المكونات الاساسية التي تضفي عليها رونقا وبهاء خاصا كما أن الجانب الغرائبي والنوادر الطريفة والحكايات اللطيفة من الصور القارة في الليالي، وكل الحوادث العجيبة والقصص الغريبة تتعلق أساسا بالحب فهي "غرام في غرام وتفاصيل حب وعشق وهيام" كما تقول احدى الطبعات المصرية الاولى(6). لكن اذا كانت أغلبية الحكايات تتناول موضوع الحب بشيء من التنوع والتفصيل، فاننا سنركز على احدى الحكايات العجيبة التى لم تحظ بالعناية الكافية وهي حكاية حسن الصائغ البصرى(7).

ان هذه الحكاية كبقية حكايات الف ليلة وليلة الاخرى لها اهداف تربوية واضحة:

"فان سير الأولين صارت عبرة للآخرين لكي يرى الانسان العبر التي حصلت لغيره فيعتبر ويطالع حديث الامم السالفة وما جرى لهم فينزجر. فسبحان من جعل حديث الاولين عبرة لقوم آخرين"(8) كما تقول مقدمة الليالي. لكن ما يميزها عن غيرها هو أنها تتحدث عن نوع خاص من الحب لأنها تخرج عن الفكرة السائدة عن تجارة الحب والجنس في الليالي. ذلك الحب الذى يصور في بعض الدراسات على أنه محض لذة ويختزل الى مجرد عربدة. فتكون المرأة مجرد موضوع للارتواء واشباع نزوات الرجل كما يقول محمد عبد الرحمان يونس: "وفي المجتمعات الحضرية يطغى الجنس على العلاقات البشرية ويصبح الحب وظيفيا وتبدو الظاهرة الجنسية مطلقة الحضور، وتصبح المرأة مجرد سلعة او آلة جنس، فتتهتك وتبحث عن اللذة وتعيش طقوس العربدة وحالاتها لكي ترضي الرجل ونزواته وشبقيته"(9).

ولئن كانت العربدة والنزوة الشبقية والتهتك من ملامح الحكايات الحضرية في الليالي فان ذلك الاتجاه العام يقابله اتجاه آخر، وان كان محتشما، الا انه حاضر في الليالي. فغرض الحب العفيف وتصوير المرأة السيدة واقامتها لعلاقات عاطفية مثالية او عذرية لا تخلو منها عديد الحكايات في الليالي.

وتعتبر حكاية حسن البصرى من الحكايات النموذجية التي تتعارض مع التيار السائد في الليالي لانها تشدد على فكرة الاخلاص والوفاء في الحب كما تصور في شكل راق التفاني في الحب والتعلق التام بالحبيب والسعي الى اسعاده والتضحية من اجل استرجاعه.

والذين يؤمنون بحقيقتها ويؤكدون على صحتها ونخص بالذكر منهم من المتأخرين أحمد بن علي البوني[11] (ت 632 هـ)، وأبو عبد الله محمد بن محمد العبدرى الشهير بابن الحاج الفاسي[12] (ت 737 هـ). وبقطع النظر عن صحة الكيمياء فالمهم هو أن حكايات ألف ليلة وليلة سواء في قصة حسن البصرى او غيرها من القصص العجيبة تستقي عديد المعلومات من العلوم الحكيمة. بل نراها في قصة حسن البصرى تنفتح على هذا العالم المخصوص وتصور ما يكتنفه من تكتم وتستر وخشية الوشاية من الاشتغال بالكيمياء وبطش الحكام، كما تصور موقف المجتمع من المشتغلين بها وخوفه من مكرهم وعدم الثقة والركون اليهم : تقول الام لابنها حسن "احذر أن تسمع كلام الناس وخاصة الأعاجم ولاتطاوعهم في شيء فإن هؤلاء غشاشون لانهم يعرفون صنعة الكيمياء فينصبون على الناس ويأخذون أموالهم ويأكلونها بالباطل. . . "[13]

وهذه الصورة المشوهة عن الأعاجم تكاد تشبه الصورة التي نحملها في تونس عن "المغاربة" باعتبارهم من أهل العلوم الخفية يبحثون عن الاطفال لاستغلالهم في فتح الخبايا والكنوز. ولنا شهادة حية من نفس الفترة على لسان الولي الصالح سيدي ابى الحسن الشاذلي (ت 656 هـ) عندما قدم شابا الى تونس يؤكد فيها خوف الناس من المغاربة[14]. قال : "لما دخلت مدينة تونس وأنا شاب صغير، فوجدت بها مجاعة شديدة، ووجدت الناس يموتون في الأسواق، فقلت في نفسي لو كان عندى ما اشترى به خبزا لهؤلاء الجياع لفعلت، فألقي في سرى خذ ما في جيبك فحركت جيبي فاذا فيه دراهم، فأتيت الى خباز بباب المغازة، فقلت له عد خبزك فعده علي فناولته للناس فتناهبوه ثم اخرجت الدراهم فناولتها الخبازة فقال هذه مفارقة، وأنتم معاشر المغاربة تستعملون الكيمياء".

وأما فيما يتعلق بالنقطة الثانية فالقسم الثاني من الحكاية يزخر بمثل هذه المعلومات والاستخدامات لعباد الله الصالحين من الجن الذين يلين الله قلوبهم لاعانة حسن البصرى في قضاء حاجته والعودة سالما من رحلته.

بقي أن نشير في هذه النقطة الى ان الايمان بالجن وبمخالطة الانس للجان وبالتزاوج بين الجنسين هو من صلب المعتقدات الاسلامية التي تعتبر ان الجن كما جاء في القرآن الكريم، مخلوقات عاقلة وان كانت غير مرئية، ومكلفة مثل بني الانسان بعبادة الله الواحد الاحد[15]. وأشهر من سخر الجان لخدمة الانسان هو سيدنا سليمان بن داود

السيدة زبيدة وتستدعيها وتأذن لها باسترجاع ثوب الريش. لكن الحدث الجديد الذى سيسمح بمواصلة الحكاية هو فرار الزوجة بأولادها امام دهشة الجميع. وتتمثل بقية القصة في البحث عن الزوجة الهاربة وفك رموز الرسالة الشفوية التي تركتها الزوجة للام :

"فاذا جاء ولدك وطالت عليه أيام الفراق واشتهى القرب والتلاق وهزته أرياح المحبة والاشواق فليجئني الى جزائر واق الواق (الليلة 898 ص 1296).

وسيحتاج حسن لملاقاة زوجته واستردادها الى مساعدة الاخوات الجنيات، وسيستغل شبكة معقدة من العلاقات والوسائل العجيبة والسحرية للحاق بزوجته في عالم مليء بالاخطار والمهالك. واذا كان العالم العجيب الذى يتحرك فيه حسن يطغى عليه العنصر السحرى نظرا للتأكيد الواضح على مسائل الجن والكائنات والادوات السحرية العجيبة التي يستعين بها فان هذا كله لا يتعارض مع الرؤية الاسلامية، ولا يجعلنا نعتقد في التأثير البالغ للاصل الفارسي لليالي في هذه الحكاية.

ذلك ان حكاية حسن البصرى التي كتبت في المرحلة المتأخرة والتي تغطي العصر الفاطمي والمملوكي بمصر كثيرا ما تصنف في النواة المتأثرة بالأصل الهندى الفارسي بينما التثبت من قضية المؤثرات يجعلنا نصحح هذه الاحكام.

فالحكاية تتحرك منذ البداية في نفس المناخ الفكرى الذى عرفه المجتمع العربي الاسلامي في القرون الوسيطة، بل نرى انها تعتمد بشكل واضح ليس فحسب على المعتقدات السائدة وانما تستخدم العلوم السرية والحكمية المتوفرة آنذاك.

يكفي أن نشير هنا إلى نقطتين رئيسيتين وردتا في باب العالم العجيب أعني الكيمياء وتسخير الجان لخدمة الانسان.

أما في خصوص النقطةالاولى فهناك موقفان من الكيمياء :

- موقف ابن خلدون الذى ينفي وجودها ويعتبر حجر الفلاسفة الذى يحيل النحاس ذهبا ضربا من ضروب المستحيل والأباطيل التي لا تغني من شيء بعد أن يقوم بتحقيق مفصل في شأنها(10).

-وموقف بعض الحكماء والصوفية المشتغلين بعلوم الحرف والطلاسم والسيمياء

ومع ذلك كله ينبغي الاقرار بأن كل هذه المصادر والمعلومات لا تكفي لبناء حكايات عجيبة. ان الخيال الخلاق للرواة والمحدّثين والسمار والجلاس والمكدّين وغيرهم هو الذى اعطى نفسا خاصا لألف ليلة وليلة وجعلها تستدمج مختلف المكونات من شخصيات فذة وكائنات غريبة واحداث غير عادية بحسب اللحظات الحضارية والمنعطفات التاريخية والمراكز الثقافية.

وما حكاية حسن البصرى الا انموذجا لهذا المزج العجيب بين مختلف الأمكنة والأزمنة والكائنات والشخصيات.

2- عالم الوفاء والاخلاص في الحب

إن العالم الخفيّ الذى اخذ يتحرك فيه البطل في القسم الثاني من الرحلة لا يمكن أن يقتحمه الانسان (أعنى حسن البصرى) الا باستئذان اهله وطلب مساعدتهم بالنصيحة والتوسط والاعانة المباشرة خصوصا وانهم يدينون بنفس الدين الاسلامي، وحسن البصرى يتحرك في فضاء فكرى مفعم بحضور الحتمية والأقدار وأحيانا الجبرية والقوى الغيبيّة المسيّرة للكون والتي تجعله أشبه بذلك البطل التراجيدى كما يقول جمال بن الشيخ[10] الذى يجد نفسه منقادا أو مدفوعا نحو المصير المحتوم كلفه ذلك ما كلفه من المشاق والاهوال والمهالك.

ولا نفهم تلك العقيدة الحتمية الا متى استحضرنا ليس فحسب الفكر الديني السائد خصوصا لدى الطبقات الشعبية وانما كذلك حلقة المستمعين الذين يجدون في هذا التوجه العام لفكرية الحكاية ما يتماشى مع معتقداتهم وما يشدّهم اكثر الى مواصلة الاستماع للحكاية خصوصا في الاسواق أو الساحات العامة او بعض النزل والفنادق.

كما أن حسن يجد نفسه مآزرا بعقائد اخرى تعطى لمفهوم الاجر والثواب واعانة المحتاج منزلة خاصة. لذا تتعهد الأخت الصغرى والشيخ الاول (عبد الصمد) عم البنات الجنيات والشيخ الثاني (ابو الريش) والملك حسّون صاحب أرض الكافور والعجوز (شواهي ام الدواهي) بمساعدة البطل في الوصول الى هدفه وتحقيق مراده.

وفى القسم الاول من الحكاية لا يتمكن حسن البصرى من الفوز بالجارية التي أحبها الا بعد إعانة الاخوات الجنيات له. فبالرغم من عزلة البنات في قصر جبل الدخان وهو علامة من الناحية الرمزية على التمييز بين الجنسين لا تخفي هذه الطائفة من الجن

عليه السلام كما ذكر في الكتاب. ولذا كثر الحديث في الليالي عن هذا النبي وعن وزيره آصف بن برخيا وعن الخاتم السليماني الذى له تأثير كبير في عالم الجن. ونحن لا نتعجب من هذا الامر كما يتعجب من هو في موقع الدارس من خارج الثقافة الاسلامية الذى يلاحظ بشيء من الدهشة شدة احترام المسلمين في الليالي وفي غيرها للنبي سليمان بن داود(16)، بل نحن لا نندهش لكثرة الحديث عن استخدام العفاريت والمردة ومخالطة بني الانسان للجان فهي أمور من محصول الحاصل في معتقداتنا وفي ثقافتنا المعيشية بل وفي حياتنا اليومية(17). لذا نتابع قراءة الليالي في عالم يتداخل فيه الخيال بالواقع بدون تنافر، ونقبل على قصة حسن البصرى وغيرها من القصص العجيبة. فحكايات ألف ليلة وليلة تستغل بشكل مثير للانتباه المخزون الثقافي للقارىء العربي الاسلامي. وتستخدم بلا حدود الرصيد المتوفر عن عالم الجان متبعة أحيانا نفس التقسيمات لقبائل الجن ونفس التسميات المشهورة لملوكهم وشيوخهم وبعض عفاريتهم وأحيانا كثيرة نفس الوصف لمساكنهم وقصورهم وخيامهم ولايام حروبهم او لافراحهم وملاهيهم ونحو ذلك(18). لذا فنحن نتابع رحلة حسن في هذا العالم الخاص، الذى لا ينفع فيه السيف والقوة وانما الاستعانة بالكتب والبخور والطلاسم، بشيء من الهيبة والاعجاب ولكن بدون حرج او خوف.

ولقد بينت عديد الدراسات حول الف ليلة وليلة مدى استفادة مبدعى هذه الحكايات من كتاب ورواة من مختلف ميادين المعرفة المتوفرة ومن عديد المظاهر الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والجمالية التي افرزتها الحضارة العربية الاسلامية في القرون الوسيطة.

فالليالي قابلة لمختلف القراءات التاريخية والاجتماعية والادبية والانثربولوجية والنفسية وغيرها. وهي سجل زاخر بالمعلومات ومتن قابل لعديد التأويلات وحافل بمختلف التصورات التي يحملها العرب والمسلمين عن الكون والحياة، وعن سكان مختلف الأقاليم وعن الكائنات الحية المعروفة او غير المعروفة وكذلك عن العوالم الاسطورية والغرائبية. ولا شك أن القارىء المتحفز يكتشف بأن الليالي استفادت بشكل متقدم جدا من مختلف الأجناس الأدبية، وخاصة منها أدبيات المؤرخين والجغرافيين، كما انها اعتمدت بصفة واضحة معلومات الرحالة والبحارة والمغامرين واحيانا كثيرة التجأت الى نفس اساليبهم التشويقية والى حكاياتهم الغرائبية المليئة بالمفاجآت والكائنات العجيبة .

واذا كانت الحكاية تبدو الى هذا الحد وكأنها قصة عادية من حيث الموضوع لانها تركز على قضية التعلق بالمحبوب والوفاء للعلاقة الزوجية فانها لا تخلو مع ذلك من بعض الطرافة والتميز.

فشخصية حسن البصرى هي لا محالة مزيج من الشخصيات المشهورة في قصص الغرام كما نعرفها عند العذريين أو عند مجنون ليلى وغيرهم من الالاف والعشاق. وعند تتبع تجربته العاطفية نراه لا يخرج عن القاعدة في العشق من أول نظرة. ونلمس بشكل مفصل انجذابه لمفاتن المرأة الجسدية أكثر من صفاتها الفكرية والخلقية. كما ان حبه ينصب على شخص واحد لا بديل عنه تختلط فيه الذات بالموضوع. ويتألم لفراق الحبيب ويعرف جميع الاسقام التي يتعرض لها العشاق. وفي الطرف المقابل لا نعلم الشيء الكثير عن حال الحبيبة حتى عندما تصبح زوجة. هل تبادله الحب وبنفس الدرجة من الشدة ؟ هل شعرت بنفس الفراغ عندما فارقته على تلك الصورة ؟ أم أحسّت بنوع من الراحة والتشفي حين فرت بأولادها تاركة وراءها مجرد رسالة غامضة قابلة لعديد التأويلات ؟

على أية حال يمتاز هذا الصائغ عن بقية المحبين في كونه شخصيّة ليست سلبية بالمعنى الذى نعرفه عند العشاق التاريخيين، أى ذلك الشخص الذى يتألم في وحدة خانقه بعيدا عن الناس وعن المجتمع، أو ذلك الذى يخاف من كل ما من شأنه ان يضر بالمحبوب او يضع الحب في خطر على نحو ما نجده عند علي بن بكار والجارية شمس النهار، وانما هو شخصية إيجابية، يخضع لا محالة لما يدبره القضاء والقدر لكنه يسعى أيضا الى اللحاق بالحبيب واسترجاع الزوجة كلفه ذلك ما كلفه من الاهوال والمهالك، ثم ان هذا العاشق لا مرأة جنية، نعلم فيما بعد أنها ابنة الملك الأكبر، هو مغامر بل انه في بعض الاحيان متهور ومناهض للوضع القائم. فبالرغم من التحذيرات المتتالية التي يقدمها اليه كل من سعى في اعانته بعد تقديم النصح له بالعدول عن السعي وراء استرجاعها يواصل حسن مسيرته طالما انه مسكون بالهوى ومدفوع بالحنين الى الزوجة والاولاد . فلا التهديد بسلطة الملك الاكبر ولا التذكير بالمسافة الاجتماعية التي تفصله عن الطبقة الارستقراطية[20] ولا التلويح والاغراء باختيار بنت اخرى عوضا عنها بقادر على تحريك موقفه الثابت والمتمسك باللحاق بزوجته. فكل الدوائر الممنوعة ومراكز السلطة او الفوارق الاجتماعية او حتى الاغراءات ليست لها أى قيمة مادام البطل مصمم على تحمل المصير الى النهاية بل ان موقفه هذا يثير الاحترام والتقدير بين

رغبتها في رؤية رجل آدمي يؤانسنهن ويلطف من وحشتهن وعزلتهن :

"وكنا نسأل الله سبحانه وتعالى ان يرزقنا شخصا آدميا" كما يقول الراوى (ص 152+). لكن هذه الرغبة لا تتحقق بشكل كامل الا بعد حصول المآخاة بين حسن والفتيات. ففي مجتمع لا يسمح بالاختلاط التام تصبح الرابطة الدموية هي المعبر الاساسي للدخول على النساء ومعاشرتهن.

وعندما تتحقق هذه العلاقة تكون المؤانسة والمواساة عند غياب المعشوقة، ثم يصبح تدخل النساء واردا في تليين موقف المحبوبة المتمنعة باستخدام جميع الحجج العاطفية والدينية والاجتماعية. فحسن البصرى يقدم للمحبوبة على أنه شاب متيم بالحب حيث يكون الزواج هو الهدف المشروع من كل علاقة بين الجنسين، يتحرك في فضاء اجتماعي وبشرى طبيعي "لو علمنا ان البنات ستستغني عن الرجال لكنا منعناه عن مطلوبه" (ص 128+).

ثم انه يمتاز عن غيره بكونه شريف المقصد "ما طلبك الا في الحلال" (نفس الصفحة) وهذا الاتجاه نحو استدامة العلاقة بين المحبين في مؤسسة الزواج يتعارض تماما مع موقف شهريار الذى استوى عنده الموقف من النساء. فكلهن سواء أى مجرد تلبية نزوة طوال ليلة ثم التخلص منهن بعد ذلك بالقتل.

ولانها حكاية عجيبة تخرج عن المتعارف فان النساء سيتولين في هذه القصة عقد القران بين المرأة والرجل بحيث يبعد الرجال مرة واحدة عن عملية كتب الكتاب وعن الشهود وعن عملية "الدخلة" نفسها، وكأنه تعويض عما يجرى في الواقع الاجتماعي أوانتقام على المستوى الرمزى من المجتمع الذكوري.

"ثم ان واحدة من البنات أتفقت هي واياها وتوكلت في العقد وعقدت عقدها على حسن وصافحها ووضع يده في يدها وزوجنها له باذنها وعملن في فرحها ما يصلح لبنات الملوك وادخلنه عليها" (ص 128+).

من هنا نفهم ان عالم المحبة والاخلاص ليس عالم الرجال وانما هو عالم النساء الذى يدرك قيمة العشق ويقيم وزنا لعواطف النبل والتعلق والاخلاص بخلاف ما استقر في ذهن شهريار وفي عقلية الرجال من اعتقاد في كيد النساء وغدرهن: لذلك اعتبرت هذه القصة ذات النفس النسوى من تأليف بعض الرواة من النساء وخاصة القسم الاول منها.

الليالي وفي المجتمع. لذا فهو يستحق معاملة خاصة بل يستوجب المساعدة بأن تقضى حاجته ويتصل بزوجته وأولاده.

كما ان هذه القيم الثابتة المتمثلة في الاخلاص وحفظ الصحبة بل ومجابهة السلطة والموانع الاجتماعية تجعل الزوجة تعيش نوعا من عودة الوعي اثر صدمة اللقاء بالزوج، وتعترف بخطئها في مفارقته بدون اعلام :

"يارجل ما هذا وقت بكاء ولا وقت عتاب قد نفذ القضاء وعمى البصر وجرى القلم بما حكم الله في القدم" (الليلة 969 ص 1339).

ويزداد موقفها تبلورا اثر المحنة التي تمر بها هي وزوجها بعد بطش الملكة بها لانها تزوجت في السر. فتقول : فما حل بي هذا الا لكوني عصيتك وخالفت امرك وخرجت من غير اذنك. فبالله عليك يا حسن لا تؤاخذني بذنبي" (نفس الصفحة).

قد يرى البعض في هذا الاعتراف نوعا من استيعاب المرأة بشكل واضح للايديولوجية السائدة التي تؤمن بوجوب طاعة المرأة لزوجها لكن هذا الاستنتاج المتسرع لا يعكس العلاقة المعقدة في الاسرة بين المرأة والرجل. فما دام حسن ومن شاكله من الرجال يؤمنون بنفس القيم الاصلية التي فيها الكثير من المروءة والشهامة والاعتراف للمرأة بحقوقها على الرجل فسيأتي الموقف المتسامح بصفة تكاد تكون حتمية ، ولربما ادى الأمر في كثير من الاحيان الى الاعتراف المتابدل بالخطء والى الاقرار بقيمة المرأة وحقها في الاحترام : "فقال لها حسن وقد أوجعه قلبه عليها أنت ما أخطأت وما أخطأ الا أنا لاني سافرت وتركتك عند من لا يعرف قيمتك ولا مقدارك" (الليلة 970 ص 1350).

ولئن كان المجتمع ينظر نظرة فيها الكثير من الاستنقاص وربما الاحتقار للزوج الذى يحب زوجته حبا قويا كما يروى داود الانطاكي[22]، لأنه يعكس صورة غير مقبولة عن الرجل في مجتمع يرى حبّ الزوج لزوجته من الامور الشاذة، فان حسن البصرى يفضح هذا التكتم عن العواطف. انه المثل الاعلى للمحبين الذى يخرج الى النور ما تجيش به النفس البشرية من عواطف ومن عشق ومحبة واخلاص. فشرع الحب[23] الذى تمثله هذه الشخصية الانموذجية يتجاوز مجرد تلبية الحاجات الجنسية العابرة والارتواء والسعي الدؤوب وراء لحظة اشتداد النشوة وتجديدها على نحو شخصية الدانجوان. انها تجسيد لذلك الحقل الواسع والمعقد من العواطف والأحاسيس التى

شخصيات الليالي. تقول العجوز شواهي نقيبة العسكر ومربّية البنات اخوات «منار السنا» (زوجة حسن)، الى اختها « نور الهدى » الملكة : «وكلما اخوفه يبكي وينشد الاشعار ويقول لا بد لي من رؤية زوجتي وأولادى او أموت فلا ارجع الى بلادى بغيرهم. وقد خاطر بنفسه وجاء الى جزائر واق الواق ولم ار عمرى آدميا أقوى قلبا منه ولا أشد بأسا منه لان الهوى قد تمكن منه غاية التمكن" (الليلة 933 ص 1325).

فكل من في الليالي يفهم لغة الهوى ويعذر المحبين ويقبل ضعفهم او جرأتهم على اتيان بعض الأعمال والتصرفات الخارجة عن المعتاد وعن الاعراف والتقاليد المرعية. فالتعلق بالمحبوب وحرارة اللوعة والجرأة وصدق المحبة كلها حجج تدافع عن المحبين خصوصا اذا بدا من المرأة المعشوقة من العلامات ما يدل على مبادلتها الحبيب نفس المشاعر والاحاسيس. فقراءة الرسالة الشفوية من طرف الملكة نور الهدى أخت الزوجة الهاربة تكشف أمرها. فنعلم لاول مرة أنها مازالت متعلقة به : "فحركت الملكة نور الهدى رأسها ثم قالت له : "انه لو كانت ما تريدك ما قالت لامك هذا الكلام (فليجئني الى جزائر واق الواق) ولولا أنها ما تشتهي قربك ما كانت أعلمتك بمكانها ولا طلبتك الى بلادها" (الليلة 935. ص 1326).

3- مـدلـول الحـب اجتـمـاعـيـا

إن للصفات الجسدية والمحاسن الجميلة والأوصاف الخلقية دخلا في قبول المجتمع بشيء من التفهم لتعلق المحبين بعضهم ببعض، مما يدل على وجود مثل أعلى جمالي أصبح الا نموذج السائد الذى تتفاعل معه مختلف الشرائح الاجتماعية[21] لكن الاهم من كل ذلك هو أنه في مجتمع تدهورت فيه بعض القيم وكثر فيه التكالب على المال والتمتع بالملذات المادية واقتناء الأملاك والعقارات والجوارى يصبح موقف حسن علامة فاصلة بين رؤيتين للعالم : الرؤية السائدة التي جرفت المجتمع العباسي وغيرت مفاهيمه خاصة لدى الطبقة الارستقراطية ورؤية بعض الشرائح من الطبقة الوسطى التي ماانفكت تقاوم التيار وتدافع عن رؤية ذات قيم أصلية في مجتمع متدهور.

فحسن البصرى جدير باحترام الملكة نورالهدى لانه يتوفر على قيم أشبه ما تكون بالقيم المرعية عند العشاق الشرفاء. فهو "صاحب مروءة يحفظ الصحبة والود" وسلوكه يدخل في تعارض مع قيم الاستهتار والمجون المتفشية في بعض الأوساط الخليعة في

المطاف عن توق نحو المساواة طالما أن المثل الاعلى الذى جاء به القرآن والسنة يؤكد على الاعتدال والعفاف والعدل وينبذ التبذير والفساد.

ونزداد يقينا بصلاحية هذا التمشي المنهجي الذى يربط بين الوضعية الاقتصادية الاجتماعية وبين السلوكات الثقافية حين ننظر في خاتمة الحكاية[20]. فيبدو لنا واضحا أن حسن الصائغ البصرى لما عاد بالزوجة والأولاد بعد أن حصل على المال والتحف الكثيرة أصبح سلوكه ينم عن تغير كبير هو أقرب الى تطلعات الفئات العليا الثرية منه الى تصرف طبقة الانتماء الاصلية : "ولبس بدلة من أحسن القماش ثم خرج الى السوق وصار يشترى العبيد والجوارى والقماش والشيء النفيس من الحلي والحلل والفراش والأواني الثمينة التي لا يوجد مثلها الا عند الملوك ثم اشترى الدور والبساتين والعقارات وغير ذلك وأقام هو وأولاده وزوجته ووالدته في أكل وشرب ولذة ولم يزالوا في أرغد عيش وأهناه حتى أتاهم هازم اللذات ومفرق الجماعات فسبحان ذى الملك والملكوت هو الحي الباقي الذى لا يموت (الليلة 798 ص 1304).

الإحـــــالات

(1) انظر المقال بالفرنسية في دائرة المعارف الاسلامية الطبعة الجديدة
E. LITMAN, "Alf Layla wa layla". E. 12 pp. 369-375.

(2) نفس المرجع ص 369. ومن غريب الصدف ان مثل هذا الموقف نجده عند العلامة كلود ليفي ستروس في كتابه عن "المدارات البائسة". Tristes tropiques عند حديثه عن الاسلام في شبه الجزيرة الهندية.

(3) هذا الموقف لا يثبت أمام الأبحاث الجديدة التي تهتم باساطير العرب في الجاهلية والتي تبين وجود وازدهار الأساطير والحكايات العجيبة والقصص الديني. انظر : محمد عجينة. أساطير العرب عن الجاهلية. اطروحة دكتوراه دولة. كلية الأداب بمنوبة. تونس 1991.

(4) يقول ابن النديم : "أول من صنف الخرافات وجعل لها كتبا واودعها الخزائن وجعل بعض ذلك على السنة الحيوان الفرس الأول، ثم اغرق في ذلك ملوك الاشغانية وهم الطبقة الثالثة من ملوك الفرس. ثم زاد ذلك واتسع في ايام ملوك الساسانية ونقلته العرب الى اللغة العربية. وتناوله الفصحاء والبلغاء فهذبوه ونمقوه

تحف بالحب وتجعل الانسان لا يقف عند عتبة الاشباع الجنسي ولا يرى في مؤسسة الزواج ضربا من ضروب القمع التى تتطلب الثورة وتحرير الغرائز من سطوة العقل والمجتمع كما يقول ما ركوز[24]، وانما هو خليط من العواطف والعلاقات التى فيها الحب والألفة والمودة والصحبة والتبادل والاحترام والنزوع نحو التضحية في سبيل المحبوب والسعادة.

وفي الخلاصة نقول بأنه لئن بدا مقبولا الرأى القائل بأن قصة حسن البصرى هي عبارة عن نقد غير مباشر لمؤسسة تعدد الزوجات[25] في المجتمع العباسي أولا والمجتمع العربي الاسلامي ثانيا فان ذلك لا يعني البتة ان هذه المؤسسة بلغت حدا من الانتشار والتعميم بحيث اكتسحت كل الفئات والاصناف الاجتماعية، بل ان الفرضية الاكثر قبولا هي التي تقول بأنها لم تكن مؤسسة شائعة إلا في الطبقات الغنية . أما الطبقة الوسطى التي يمثلها حسن الصائغ ومن شاكله فانها كانت تكتفي بزوجة واحدة كما يقول آدم متز[26]. فهي طبقة اقرب الى الانتاج منها الى الدعة وليس لها من الامكانيات والوقت ما يكفي لتصرف حياتها في الاقبال على النساء والاكثار منهن، ونسوق هنا كمثال لهذا الرأى خطبة للخليفة المعز لدين الله الفاطمي يؤكد فيها أمام شيوخ كتامة (من الطبقة العاملة وربما المحاربة) على وجوب الالتزام بامرأة واحدة: واقبلوا، بعد الاعمال، على نسائكم والزموا الواحدة التي تكون لكم، ولا تشرهوا الى التكثر منهن والرغبة فيهن فينغص عيشكم وتعود المضرة عليكم وتنهكوا أبدانكم وتذهب قوتكم وتضعف نحائزكم فحسب الرجل الواحد الواحدة"[27].

فحسن البصرى هو اذن انموذج لهذه الطبقة الاجتماعية وتصرفه طوال الحكاية مشدود الى القيم والسلوكات الخاصة بثقافتة الاصلية . فاستراتيجية الحب التي يعبر عنها فيها الكثير من الالتزام بمبادىء وضوابط الممارسة الجنسية لطبقته وبالتالي فلا يمكن ان ننتظر منه خروجا او انزياحا كبيرا عن النمط السائد في محيطه الاجتماعي والثقافي. فهو يتأثر لا محالة بالجوانب المادية والحسية للجسد واللذة الجنسية[28] ويعشق في المرأة مفاتنها الخارجية ومحاسنها الجمالية وبعضا من صفاتها الاخلاقية لكنه يكتفي بالحب الذى فيه شيء من الاستقرار والدوام على عكس فئات اجتماعية أخرى (القيان، التجار الكبار، القواد، الولاة. . .). وبالرغم من وعي هذا البطل الصبور بالامكانيات التي يتيحها الاسلام في اباحة تعدد الزوجات فانه يعبر في آخر

(14) احمد بن عياد الشافعي. المفاخر العلية في المآثر الشاذلية. تونس 1986. ص15.

(15) يقول تعالى "وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ" الذاريات آية 56 وجاء في الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم استقبل وفودا كثيرة من الجن جاءوا يستمعون الى القرآن ويأخذون عنه الاسلام. وكان عبد الله بن مسعود مصاحبا له، وحدّث بذلك قائلا : "فافتح القرآن فغشيته اسودة كثيرة حالت بيني وبينه حتى اسمع صوته، ثم طفقوا يتقطعون مثل قطع السحاب ذاهبين حتى بقي منهم رهط. ففرغ رسول الله فاعطاهم عظما وروثا (طعاما لهم ولدوابهم) ثم نهى ان يستطيب احد بروث أو عظم. "انظر : تفسير ابن كثير لسورة الاحقاف. المجلد 4 ط 1 دار الخير 1990 ص 173.

(16) انظر سورة النمل وسورة سبأ خاصة.

(17) ان الزواج بالجنيات من طرف بني الانسان جاءت به كثير من الاخبار سواء عند ابن النديم في الفهرست او عند غيره كالمسعودى والقزويني. كما دلت عليه اخبار كثيرة في القرى والارياف التونسية (نذكر حالة سيدى محمد بن الولي الصالح سيدى عياد بطريق قعفور). والحالة المعاكسة متواترة ايضا اى زواج الجنيات ببنى الانسان واحيانا اخذهن لهم عنوة أنظر في هذا الصدد كتاب الآكام للشبلي ولقط المرجان للسيوطي .

(18) ان مقارنة الف ليلة وليلة مع رسالة الشيخ ابن الحاج المسماة بشموس الأنوار تبين بما لا يدع مجالا للشكك مدى استغلال الراوى اللامحدود لكل المعطيات الواردة في هذا الكتيب العجيب، كجبل الدخان والراكب على الفيل والعفريت دهنش والملوك السبعة (الذين اعانوا حسن البصرى) وقبائل الجن وسحرتهم وغير ذلك. وهي كائنات يصرح الشيخ ابن الحاج انه تعرف عليها مباشرة اثر لقائه بالملوك السبعة في احد الكهوف. انظر شموس الأنوار. ص 107.

كما ان رحلة ابن بطوطة المعروفة بتحفة النظار في غرائب الامصار وعجائب الاسفار والتي كتبت في نفس الفترة (ما بين 752 هـ -754 هـ) تتعرض لقصة واقعية عاينها الرحالة بجزر المالديف التي كانت تسمى "ذيبة المهل" تتمثل كذلك

وصنفوا في معناه ما يشبهه. فأول كتاب عمل في هذا المعنى كتاب "هزارافسان" ومعناه الف خرافة (. . . . .) وقد رأيته بتمامه دفعات. وهو بالحقيقة كتاب غث بارد الحديث" الفهرست. نشر القاهرة سنة 1348. ص 422-423.

(5) طبعة كالكوتا الاولى بين 1814 و1818 - وطبعة برسلا و 1824-1843 وطبعة بولاق الأولى 18 وطبعة كالكوتا الثانية 1839 -1842. . .

(6) ألف ليلة وليلة. الطبعة الثالثة بالقاهرة 1302 في 4 اجزاء مقابلة ومصححة عن النسخة المطبوعة بمطبعة بولاق الاميرية، تصحيح الشيخ محمد قطة العدوى، طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي واخوته بمصر. ثم طبعت بمكتبة ومطبعة محمد علي واولاده بميدان الأزهر بمصر في 4 مجلدات بدون تاريخ. انظر الغلاف.

(7) سنعتمد في بحثنا على الف ليلة وليلة. دار العودة. بيروت. دون تاريخ. 6 مجلدات .

(8) نفس المرجع السابق ص 5.

(9) محمد عبد الرحمان يونس. مجتمعات ما تحت المجتمع العربي خطاب الجنس في الف ليلة وليلة. كتابات معاصرة. عدد 13. فيفرى مارس 1992. ص 68.

(10) عبد الرحمان بن خلدون. المقدمة. الفصل الثالث والعشرون في علم الكيمياء ، دار الجيل بيروت. د ت ص 557-567.

(11) في كتابه المشهور والموسوم بشمس المعارف الكبرى. اذ يؤكد ابو العباس احمد بن علي البوني توصله الى استخدام كل العمليات المعقدة للحصول على حجر الفلاسفة.

(12) انظر رسالته المعروفة لدى المشتغلين عندنا بالحكمة وعلم الحرف والسحر "شموس الانوار وكنوز الاسرار" . الباب الخامس في الحكمة القائمة من النبات. طبع طبعة شعبية بمطبعة المنار لصاحبها التجاني المحمدي تونس 1963. عن مخطوطة بدار الكتب الوطنية تحمل رقم 389.

(13) الف ليلة وليلة. ص 1249.

(26) انظر كتابه : الحضارة الاسلامية في القرن الرابع. ترجمة محمد ابو ريدة ج2-ط3: لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1957 ص 23.

(27) نفس المرجع ص 173 - عن كتاب الخطط للمقريزى. الجزء الأول.

(28) تقول شهرزاد: "بلغني أيها الملك السعيد أن حسن لما دخل على بنت الملك وأزال بكارتها التذ لذة عظيمة وزادت محبته لها".

(29) انظر كتاب الطاهر لبيب عن الحب العذرى الذى طبق فيه نفس الاطار النظرى والمنهجي للمدرسة البنيوية التوليدية متأثرا خاصة بلوسيان جولدمان في اطروحته عن المسرحي الفرنسي راسين Le Dieu caché

- Tahar Labib. La poésie amoureuse des arabes, le cas des Udrites SNED. Alger. S.D.161p

في تردد احد العفاريت على اهلها عندما كانوا كفارا. فتقدم له جارية. كل شهر ليفتضها ثم يقتلها. انظر رحلة ابن بطوطة. نشر مؤسسة الرسالة الطبعة الرابعة بيروت 1985. ج 2. ص 659-661.

(19) انظر كتابه بالفرنسية.

Jamalleddine B. CHEIKH. Les milles et une nuits ou la parole Poisonnière. Ed. Gallimard. Paris 1988 p. 223.ou la parole

(20) تقول العجوز وهي تنصحه بالابتعاد عن منار السنا التي لا نعرف اسمها الا بعد مرور ما يزيد عن مائة ليلة وفي بلادها فقط : "فانتبه فإنه لا يمكنك الوصول اليها ابدا وان وصلت اليها لا تقدر عليها لان بينك وبينها مثل ما بين السماء والارض فارجع يا ولدى ولا ترم نفسك في الهلاك وترمنى معك" ص 1322.

(21) في قصة حسن البصرى وفي غيرها من الليالي هناك تركيز واضح ومكثف على وصف مفاتن المرأة الجسدية وكذلك ميل معمم الى استعراض النساء عاريات وخاصة بعد سباحتهن. نذكر على سبيل الحصر أن وصف الحبيبة ثم الزوجة يأتي في ثلاث مناسبات وبشكل مفصل يثير الانتباه : زوجتي صاحبة وجه مليح وقد رجيح، أسيلة الخد قائمة النهد، دعجاء العينين، ضخمة الساقين، بيضاء الاسنان حلوة اللسان. ظريفة الشمائل كأنها غصن مائل . . . (الليلة 928).

(22) كما ذكر في كتاب :

J.C. Vadet. L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècle de l'Hégire. Ed. Maisonne neuve, Paris 1968 p. 103.

(23) انظر الكتيب الطريف لصادق جلال العظم. في الحب والحب العذرى دار الكتاب العربي. دار العودة بيروت ط 2. 1974.

(24) هربار ما ركوز. الحب والحضارة. ترجمة مطاع صفدى. دار الأداب بيروت 1970. الفصل العاشر. تحويل الغريزة الجنسية الى ايروس. ص 245.

(25) راجع (خاصة ص 173) :

Edgard Weber. Imaginair et contres érotiques. Ed. L'Harmattan. Paris. 1990 pp. 196 – 199.

حب وسياسة : قصة ثلاث نساء من المغرب

محمد أبو طالب

بعد كل ما استمعنا إليه عن ألف ليلة وليلة، لا يسعني إلا أن أدرج حصتي هذه في السلسلة القصصية.

كان ياما كان، حتى كان الله في كل مكان، الحبق والسوسان. يروى أنه لما استولى المرابطون على مدينة أغمات سنة ٤٤٥، فر أميرها لَقّوط بن يوسف بن علي المغراوي إلى تادلا مستنجدا ببني يفرن. ولم يمكث هناك إلا قليلاً، حيث قضى عليه عبد الله بن ياسين بعد الاستيلاء على المنطقة والفتك بمن فيها. وكانت للقوط امرأة اسمها زينب النفزاوية بنت اسحق الهواري القيرواني الأصل الذي طاب له المقام بهذه البلدة حيث كانت له بها تجارة. وهبها الله جمالا ما بعده جمال وفطنة لم يصورها خيال، حيث قال عنها ابن خلدون إنها «كانت مشهورة بالجمال والرياسة».

وقبل زواجها من لقوط كانت في عصمة أمير من الأطلس لم نعرف عنه سوى أنه أمام شدة حنينها لمسقط رأسها ورفضها للاستمرار في الحياة وسط جمال، لم يجد بدا من فراقها.

وبما ان عبد الله بن ياسين كان مزواجا مفارقا، فمن المحتمل أن يكون قد وقع في حب هذه الحسناء، خاصة أنها كانت مشهورة كذلك بالحزم والرصانة والدراية بأمور الدولة وجاذبية فائقة، مما جعل القوم يلقبونها بالساحرة، لكنها كانت من نصيب أبي بكر بن عمر ابمتوني.

فبعد الزواج من أبي بكر، أخذته إلي بيت تحت الأرض معصوب العينين، ثم أزاحت العصاب وأرته في ضوء الشمع كميات من الذهب والفضة والمجوهرات وقالت له : «كل هذا فهو لك.» ثم عصبت عينيه مرة أخرى وصعدت به إلى سطح الأرض. ومن الواضح أن هذا الزواج كان مبنيا على السياسة أكثر من الحب، حيث كان أبو بكر يحتاج إلى وسيلة تقربه من الأغماتيين.

ولما كان أبوبكر يتأهب مرة لخوض إحدى حملاته العسكرية في تخوم الصحراء، قال لها وقلبه يحترق أسى :

زينب في الوضع. ومما يؤكد ذلك ما قيل عنها بأنها كانت بالنسبة ليوسف «عنوان سعده والقائمة بملكه والمدبرة لأمره والفاتحة عليه بحسن سياستها.»

ومع مر الأيام بدأ الخليفة يتضايق من كثرة تدخلات زينب. ومما يحكى أنه بلغه مرة خبر ثلاثة رجال كان أحدهم يطلب مالا وثانيهم يرغب في الحصول علـي منصب والثالث يطمع في الفوز بزينب. فأحضر جميعهم ملبيا رغبة الأول ورغبة الثاني، ثم خاطب الثالث قائلا :

«ياجاهل ! ما حملك على هذا الذي لا تصل إليه؟» وأرسله إلى زوجته. فأمرت بإنزاله في خيمة وإطعامه كل يوم طعاما واحدا. وبعد ثلاثة أيام أحضرته وسألته عما كان يأكله، فقال في يأس :

«طعاما واحدا.»

فقالت له ساخرة : «كل النساء شيء واحد !» وأمرت بصلة وكسوة قبل أن ينطلق إلى حال سبيله.

ويحكى أنه بعد ذلك بقرون. أي حوالي سنة 900 هجرية، موافق 1495 ميلادية، ولدت في بلدة شفشاون وسط جبال الريف شمال المغرب فتاة تدعى الحرة، وهي ابنة علي بن موسى بن راشد، مؤسس المدينة الحالية بالذات والمتوأمة مع تستور التونسية. أمها للاّ الزهرة من أصل إسباني من منطقة خيرييس دي لا فرونطيرا قرب الجزيرة الخضراء بالأندلس، اعتنقت الإسلام إثر زواجها من علي هذا، حيث كان محاربا في الأندلس.

ولما بلغت الحرة سن الدراسة، بدأت في أخذ العلوم عن مشايخ مرموقين، من بينهم أبو عبد الله الهبطي ويوسف التليدي وعبد الله الغزواني على الخصوص.

وما أن بلغت سن الزواج حتى خطبها أحد أبناء أسرة المنظري الحاكمة بتطوان، وهي أسرة من أصل أندلسي كذلك، كان السلطان محمد الشيخ الوطاسي قد سمح لها بالاستيطان في إحدى مناطق المدينة. ولهذه المصاهرة مغزى سياسي كان الغرض منها تكوين جبهة بين رواشد شفشاون وأندلسي تطوان لمواجهة عدوان البرتغاليين في سبتة التى كانوا يحتلونها، كما كانوا يحتلون ثغورا أخرى مثل طنجة والجديدة والمعمورة.

«حبيبتي زنّوبة! (بهذا التصغير كان يناديها في الخلوة) والله إنه ليعز عليّ أن أفارق جمالا مثل جمالك، فحبذا لو كان بوسعي أن آخذك معي. فلا أرى وسيلة سوى تسريحك بمعروف.»

فقالت وكأنها لم تفاجأ :

«لم يمرّ على زواجنا سوى ثلاثة أشهر!»

«أعرف ذلك، لكني أخشى عليك ما أخشاه.»

«وهكذا سأدخل في زمرة مطلقاتك !»

«أرجوك ! تعرفين أنك لست كالأخريات! ولا أريد لك إلاّ خيرا. فهذا ابن عمي يوسف بن تاشفين قد استخلفته، فإذا ما انقضت عدتك ومالت نفسك إليه، تزوجي منه، عساه أن يكون من الصادقين.»

«إذا طلقتها لا تريها باب الدار ! فاذهب غانما وعد سالما!»

وما كادت عدة زينب الساحرة تنقضي حتى أخذت بلب الخليفة الذي ازداد إعجابا بحصافة رأيها. فتزوجها مغرما. ومن أجلها بنى مدينة مراكش. ولما سمع أبوبكر بتمركز سلطة يوسف وانتصاراته في الميدان، عاد من الصحراء بنية خلعه. وأمام شبح الخطر المحدق استشار يوسف زينب، عساه أن يستلهم من شخصيتها السياسية البارزة مكيدة ما.

«وما ذا تقول ساحرتي ؟»

فأجابته بابتسامة ممزوجه بحب وانتقام :

«أراك متشبثا بالحكم وقد تفوقت في القبض بزمامه. أما ابن عمك فإنه متورع عن سفك الدماء. فإذا لقيته فاترك ما كان يعهده منك من الأدب والتواضع، وأظهر أثر الترفع والاستبداد حتى كأنك مساوله، ثم لاطفه مع ذلك بالهدايا من الأموال والخلع وسائر طرف المغرب واستكثر من ذلك، فإنه بأرض صحراء وكل ما جلب لديه من هنا فهو مستطرف لديه.»

ولما تقابل الرجلان أدرك أبوبكر قوة ابن عمه، مستنتجا دون تردد ما كان لدور

موبر وفصلتان من نوع اسكندراني. وقبل هو الآخر شرطين أساسيين تقدمت بهما : الأول عقد القران في تطوان وليس في قاعدة ملكه، والثاني أن لا تغادر مقر حكمها.

وهكذا نشأت علاقة زوجية نعرف عنها من الجانب السياسي أكثر مما نعرفه عن الجانب العاطفي. واستمرت الحرة تحكم منطقة تطوان إلى أن أدى توتر الأوضاع المتدهورة إلي قطع العلاقات مع البرتغاليين بعد مضايقة قائد سبتة بفرض حصار على المدينة. ومما زاد في الطين بلة، مؤامرة أخيها من أبيها مولاي محمد حاكم شفشاون، حيث كانت تمنعه من الاستيطان بتطوان خشية منافسته إياها. كما لم يتردد في التحالف مع عدوها. وللخروج من الوطأة قبلت وساطة زوجها الذي اتصل بالقنصل البرتغالي السالف الذكر قصد التصالح مع بلاده.

وبعد سبعة عشر عاما من ممارسة السلطة، اضطرت إلى الاستسلام لخطة الإطاحة بها. ومن السخرية أن يكون مدبر هذه الخطة هو بالذات من كانت سببا في الإطاحة بحكمه لتحل مكانه. فقررت العودة إلى مسقط رأسها وقد فقدت الزوج والسلطة، راضية بالاعتكاف بين ذويها. ولعل وجود قبرها داخل الزاوية الريسونية في مدينة شفشاون هو ما دفع البعض إلى الاعتقاد بأنها تزوجت من الشريف الحسن الريسوني.

تلكم قصة امرأة تضاربت حول حياتها الأقوال والآراء إلى حد التناقض والخلط بينها وبين نساء مماثلات، ولم يبق من ذكرها سوى زقاقين يحملان اسمها : درب الحرة في فاس وشارع السيدة الحرة في شفشاون.

وأربعة قرون أخرى بعد ذلك تقريبا، قدمت شابة إنجليزية إلى طنجة لتشتغل بمنزل التاجر الغني إيون بيرديكاريس. وكان إيون بيرديكاريس من أصل يوناني حاملا لجنسية أمريكية . وهو بالذات الشخص الذي أثيرت حوله ضجة كادت تفقد الرئيس الأمريكي ثيودور روزفيلت فرصة إعادة انتخابه، حيث احتجزه مـــولاي أحمد الريسوني في بداية هذا القرن في تمرده على السلطة المركزية ومحاربته للتوغل الأجنبي في شمال المغرب، حتى أن روزفيلت جعل من القضية شعارا من شعارات حملته الانتخابية، حيث أرسل بوارج حربية إلى طنجة مع هذا الإنذار الشديد اللهجة : "تريد الحكومة بيرديكاريس حيا أو الريسوني ميتا."

وفي يوم من الأيام كانت الفتاة عائدة من الشاطئ على متن فرسها، فانزلق الفرس،

ونظرا للنباهة التي كانت السيدة الحرة تمتاز بها وللعلاقة الزوجية القائمة على الوفاق، كثيرا ما كانت تنوب عن زوجها في تدبير أمور الحكم، إلى أن تقلدت السلطة كاملة بعد وفاته سنة 1518 وبعد إطاحتها بأحمد الحسن المنظري.

ولم تلبث أن أظهرت حنكتها في مواجهة الأحداث الخارجية التي كانت تقتضي صرامة خاصة، حيث لم تتردد في تنظيم حركة بحرية للدفاع عن الكيان الوطني من جهة وتضييق الخناق على حكام سبتة من جهة أخرى. وبعد ترقية أخيها إبراهيم من قائد تطوان إلى رتبة وزير في فاس، أصبحت سيدة المدينة وحاكمتها.

ومن بين العمليات التي أمرت القيام بها بناء قوارب خاصة بحركة محاصرة السفن البرتغالية، وذلك بتنسيق مع خير الدين العثماني المعروف بباربااروصا. كما أمرت بأسر الأميرال البرتغالي بورتيروندو، وكذا بحجز البواخر البرتغالية القادمة من طنجة والهجوم المكثف على الأسطول البرتغالي بعد رفض قائد سبتة لشروطها لإبرام اتفاقية سلام.

ومن اعترافات البرتغاليين بقوة شأنها ما قاله قنصلهم في فاس، سيباستيان دي ڤركاس، بأنها «امرأة شديدة المقاومة متحمسة في كل شيء.»

ومن أهم الأحداث التي وقعت أيام إمارتها قدوم العالم الهولاندي نقولا كليمان لاقتناء مصادر عن الإسلام وقدوم الأب كونطريراس لعتق أسرى مسيحيين في تطوان وفاس. وكما أرغمت البرتغاليين على إطلاق سراح أسرى مغاربة، قامت بتقديم المساعدة للأسطول العثماني أثناء عملية الهجوم على جبل طارق الذى كانت سلطاته قد أخبرتها بنزول قراصنة وافدين من الجزائر برئاسة قارة مامي وعلي أحمد.

وبالإضافة إلى المقدرة السياسية، يقال إنها كانت تمتاز بممارسة قوة روحية خارقة، خاصة مع النساء. فقد يحكى أنه لما حصل لها شأن مع إحدى زوجات أخيها إبراهيم للا يطّو بنت قائد القصر الكبير مولاي أحمد العروسي، ألقت عليها اللعن إلى أن أصيبت بالجنون. ومع مرور الزمان أصبحت تشكل خطرا على سلطات فاس، كما كانت تسبب إحراجا لأخيها إبراهيم، حيث كان في نفس الوقت صهرا للملك أحمد الوطاسي الذي كان محتارا في الرد على طلبها بالاستقلال المحلي، فلم يجد أحسن من عرض الزواج. فقبلت ذلك بمهر يتكون من عدة أشياء منها أربعة آلاف أوقية من دراهم النقرة الجارية السكية وعشرون مملوكة وسط رقيق السودان وعشر بغال متوسطة وثوب

"هناك معارضة أسرتي وكلام الأوروبيين."

"سأبعث إلى بلادك بمن يخطبك من والدك بكيفية رسمية. أما عن الأوروبيين فلا أهمية لما قد يقولونه. وعندما نتزوج على سنة الله ورسوله، سيجبر الجميع على احترام امرأة الشريف."

"لكن أسرتي لن تقبل إلا الزواج الإنجليزي."

"إذا شئت فليكن هناك زواجان."

"قد أشترط بعض الشروط."

"لن يكون إلا ما تريدينه. فما هي شروطك."

"أولا، أن لا تتزوج امرأة ثانية. ثانيا، أن لا تطلقني دون رضاي. ثالثا، أن يسمح لي بطلب الطلاق عند الضرورة. رابعا، أن أستمر في ممارسة ديانتي. خامسا، أن تكون إقامتي الدائمة هنا في طنجة. سادسا، أن أدفن في بلادي."

"حسنا. هل هناك شرط آخر ؟"

"هذه شروطي وأريد أن ينص العقد عليها."

"ستسطر في ظهر العقد كما يبيح ذلك المذهب المالكي. فقط بشريني بقبولك."

"هل يمكنني أن أرافق من تنوي إيفاده إلى أهلي ؟"

"ياللفرحة الكبرى! إني ألح كل الإلحاح بأن يحضر أبواك وباقي أسرتك حفل الزفاف."

"إنها الأقدار حقا! فمن غريب الصدف أن الأغنية المفضلة لدى والدتي كانت دائما هي أغنية العروسة المغربية."

"وستبقى العروسة الإنجليزية أنشودتي المفضلة."

ورغم احتكاك السيدة إيميلي بالواقع المغربي بعد ثلاث سنوات من الزواج تم تماما كما كانت تريده، لم تدرك منزلة زوجها حق الإدراك إلا حينما طلب منه أن يتدخل لدى القائد سليمان بن قدور الجزائري لإيقاف تحركاته ضد السلطات بالجزائر. والطلب أتى

وماكادت تسقط على الأرض حتى أحست بقبضة يد قوية تنقذها. فالتفتت وإذا بفارس أسمر اللون طويل القامة يلقي بنظرة نفذت إلي الأعماق . وقالت مرتبكة:

"إني جد ممنونة. اسمي إيميلي كين."

"وأنا اسمي عبد السلام بن العربي الوزاني."

"هل تسكن هنا ؟"

"هنا وفي وزان، مسيرة خمسة أيام."

ولما عادت إلى المنزل اكتشفت أن منقذها كان أحد الجيران. فبدأت ترقبه من نافذتها وهو ممتط جواده يوميا. ولما سألت عنه قيل لها إنه الشريف الوزاني الذائع الصيت في الميدانين السياسي والديني، والذي وصل تأثيره إلى أعماق توات حيث كان له فرع للزاوية الطيبية.

وتجددت اللقاءات مع تكرار الحفلات التي كانت تقام تارة في بيت بيرديكاريس الفاخر وتارة عند القنصل الإنجليزي جون درامند هاي، ذلك العملاق السياسي . وكان الإعجاب متبادلا، مما جعل الشريف المغرم يصرح لها ذات يوم :

"أريد الزواج منك."

"لكنك متزوج."

"لقد طلقت من أجلك."

"كيف ذلك ؟"

"كما تسمعين. إنه القدر."

"أنت مسلم وأنا مسيحية."

"الإسلام يبيح الزواج بأهل الكتاب."

"قد يسبب ذلكك مشاكل اجتماعية وحضارية وأنت شريف النسب ذو زعامة مرموقة في بلادك."

"أستطيع تخطي كل الصعاب."

سيدي بوسعيد. وبعد العودة حاول الشريف إقناعها باستئناف الحياة الزوجية فأجابته بعزم لم يخل من عاطفة : «من أجل وليدينا سأبقى صديقتك وممرضتك مدى الحياة.» ورغم مرضه قبل القيام بوساطة بين قبائل توات والسلطات الفرنسية. ولما ازدادت حالته تدهورا أرسل إليها فحضرت وكان آخر شيء سمعته منه هو : «جئتِ يا عزيزتي!» وكانت آخر جملة همستها في أذنه :«ماكبث!» كما كانت تفضل دائما أن تلقبه باسم إحدى شخصيات شيكبير. فرد بابتسامة المتلفظ لآخر أنفاسه.

ولم تقلل وفاة الشريف من منزلة الشريفة حيث منحت الحكومة الفرنسية مساعدة لابنها مولاي علي للالتحاق بالكلية العسكرية بالجزائر ثم أدمجته بعد ذلك في صفوف ضباطها الرسميين. كما أنها قامت بدور في إقناع مولاي علي وأخيه مولاي أحمد بالقيام بالوساطة لدى قائد جبالة الريسوني للإفراج عن الصحفي الإنجليزي ولطرهاريس وإيون بيرديكاريس السالف الذكر، وكذا للتدخل لدى الحاكم العسكري الإسباني لسبتة المحتلة قصد الإفراج عن ضابطين إنجليزيين كانا محتجزين عنده.

وبعد زيارة خاطفة لإنجلترا لم تزدد الشريفة إلا تأكدا من كون هويتها أصبحت مغربية أكثر منها إنجليزية، خاصة بعد فقدان والدها. فعادت إلى طنجة حيث انكبت على تربية حفدتها وتقديم خدمات اجتماعية للمغاربة كانت أهمها عمليات التلقيح التي تحولت إلي وسيلة تبرك، إلى أن وافتها المنية منذ أزيد من خمسين سنة، وكتب لها أن تدفن في حديقة منزل من كانت تنبأت لها عرافة بالزواج منه قبل المجيئ إلى المغرب.

وأدرك شهرزاد الصباح وسكتت عن الكلام المباح...

من القنصل الفرنسي بواسطة القنصل الإنجليزي ومحاولة إقناع من قبل السلطان سيدي محمد ابن عبد الرحمان. ولما رافقته في المهمة لم تزد إلا تأكدا من مكانته حتى خارج بلاده حيث استقبل من قبل المسؤولين استقبال كبار الزوار الرسميين ومن قبل الشعب استقبال الزعماء الدينيين، فكما كانت تتغذى على مائدة حاكم وهران أو مدينة الجزائر كانت تتعشى مع رؤساء القبائل التي كانت تدر عليها وعلى طفلها الصغير مولاى علي الهدايا الثمينة. وإثر مفاوضة في عمق الصحراء نجح الشريف في إقناع ابن قدور وأولاد سيدي الشيخ باللجوء إلى المغرب.

وبمجرد اعتلاء السلطان الجديد مولاي الحسن كرسي الملك طلب منه القيام بمهمة مماثلة وسرعان ما أصبحت السيدة إيميلي تعرف بلقب "الشريفة" أو "الصنيورة" حيث نالت عطف الجميع واحترامهم. وفي رحلة أوروبية كانت تستقبل استقبال سيدات الرؤساء في إسبانيا كما في باريس، حيث خصص رئيس الجمهورية الماريشال ماكماهون لها ولزوجها وابنيهما مولاي أحمد ومولاي علي أكبر الالتفاتات. كما بدأت تشارك زوجها في الوساطات لحل النزاعات القبلية، فكانت تستقبل الوفود بالمئات وتتنقل إلى الأرياف استجابة لرغبات السكان في التبرك بأفراد الأسرة.

ومع مر الزمان بدأت المشاكل تتراكم : ابتعاد الولدين حيث ذهبا للدراسة بالجزائر، تدهور العلاقات بين السلطان مولاي الحسن والشريف، تدخل أحد الأجانب في الحياة الخاصة والسياسية للشريف، التخوف من عملية تسمم أو اغتيال، عدم اشراك الشريفة في بعض العمليات مثل الأسفار وبيع الممتلكات. للتخفيف من حدة بعض هذه المشاكل تدخلت الشريفة للحصول على حماية قنصلية فرنسية لزوجها. وفي نفس الأثناء، خاصة وأنها لم تعد تعارضه كثيرا، قبلت فكرة بيع عدة حوائج من أجل مغادرة طنجة والاستقرار بوهران. وفجأة عاد الشريف وحده إلى طنجة حيث تزوج ثانية بعد تطليق الشريفة التي لم تجرؤ أن تستخدم الوسائل المضمنة أصلا في عقد زواجها ورغم تحريض الجالية الأوروبية إياها على الانتقام.

ومع تدهور العلاقة الزوجية، قررت الشريفة الانتقال إلي الجزائر لتكون قرب ولديها . ولما بلغها خبر تدهور حالة الشريف الصحية، خاصة لما كانت تخشاه من عواقب إدمانه، عادت إلي المغرب وتطوعت لتكون مساعدته ورفيقته في رحلة علاجية إلى أروبا. وفي طريق العودة توقفا في تونس حيث استقبلا بحفاوة في العاصمة وكذا في

يوسف الفاسي. مرآة المحاسن. (طبعة حجرية) فاس (1904) ص. 168.

فاطمة المرنيسي. سلطانات الإسلام المنبوذة. (1987) 28-32.
Les Sultan oubié de l'Islam

أحمد بن خالد الناصري. الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى. الوثائق الملكية، الجزء الأول، صص. 345-352.

(3) إيميلي كين Emily Keene قصة حياتي My Life Story لندن (1919).

محمد أبو طالب. «المغرب في الكتابات الإنجليزية»

Le Maroc dans les ecrits anglais.

موسوعة المغرب الكبيرة روما (1987)، مجلد 2، صص. 107-255.
La Grande Encyclopédie du Maroc.

جاك كايي Jacques Caillé. «عقد زواج شريف وزان والإنجليزية إيميلي كين.»

L'acte de mariage du Chérif d'Ouezzane et de l'angalise Emily Keen

مجلة هيسبيريس Hespéris، عدد 31 (1944)، صص. 61-64.

إيون بيرديكاريس Ion Perdicaris

يد القدر The Hand of Faith لندن (1921).

المـــراجـــع

(1) زينب النفزاوية

عبد الرحمان ابن خلدون. كتاب العبر. بيروت (1959)، مجلد 6 ص 376.

محمد زنيبر. «زينب النفزاوية» Memorial du Maroc. الرباط (1982) جزء 2، صص. 138-143.

أحمد الناصري. الاستقصاء لأخبار المغرب الأقصى. الدار البيضاء (1956) مجلد2، ص. 15، 21-23.

(2) السيدة الحرة

حكيم ابن عزوز. «الستة الحرة، أميرة شفشاون»

Al-Horra, Pricesa de Cefchauen

تطوان دفاتر خزانة تطوان عدد 15 (يونيو 1977).

Cu adernos de la biblioteca de Tetuan

ابن عسكر. دوحة الناشر. (طبعة حجرية). فاس (1891) صص. 34-35.

عبد الرحيم جبور. «السيدة الحرة، حاكمة تطوان وملكة فاس».

"Sida Al-Horra, Gobernadora de tetuan y Reina de Fez"

مدريد : مجلة إفريقيا Africa (دجنبر 1955)، عدد 168.

محمد داود. تاريخ تطوان. تطوان (1959) مجلد 1، صص. 11-123.

شانطال دي لا فيرون Chantal de la Veronne «السيدة الحرة، حاكمة متميزة». Saida al-Horra, exceptionnelle souveraine.

مجلة هيسبيريس Hespéris الرباط (1959) مجلد 43 صص. 225-222.

عبد القادر العافية. الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية بشفشاون.

الرباط (1982)، صص. 121-139.

العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة في الرواية العربية الحديثة وتطوّرها

محمد الباردي
كلية الآداب . صفاقس

سنسعى في هذه الورقة الى رصد بعض تجلّيات العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة وتطوّرها في الرّواية العربية الحديثة. وقد استبعدنا الاعتماد على نصوص لا ينتمي كتابها الى الديانة الاسلامية حتى تظل في إطار الغاية العلميّة التي حدّدتها هذه النّدوة بالرّغم من إيماننا الرّاسخ بأنّ الرّواية العربية الحديثة رغم تنوّع المؤثّرات والمصادر فيها، تظلّ ظاهرة ابداعية تسم الحضارة العربية الاسلامية في عصرنا هذا كما أنّ هذه الورقة لا تطمح الا الى تقديم نماذج تظلّ ممثلة للعلاقة بين الرّجل والمرأة الى حدّ. ذلك انّ هذا الموضوع يستوجب بحثا علميّا دقيقا ومطّولا حتّى يستوفي تجلياته المختلفة ومعانيه المتنوعة هذا إضافة الى الاشكالية المركزية التي تثيرها هذه الندوة والتي نوجزها في السؤال التالي الذي سنحاول الاجابة عنه في خاتمة هذه الورقة : اذا اعتبرنا ان الرّواية وهي جنس سرديّ بالأساس من باب التمثيل الى أي حدّ يمكن لها أن توجّه سلوك الافراد والجماعات من خلال الصورة التي تقدمها عن العلاقة بين الرّجل والمرأة، وهو سؤال يتعلّق في حقيقة الأمر بوظيفة الادب والابداع عموما وبصلة تمثيل الواقع بالايديولوجيا.

يلاحظ الباحث بسهولة من خلال مدونة تمتد من الستينات الى بداية السبعينات[1] أن المرأة لا تزال موضوعا هاما في الرّواية العربية الحديثة، كما يلاحظ انّ البطل الرّوائي لا يزال يتعامل مع المرأة تعاملا أساسيّا، فهي بالنّسبة اليه علاقة من العلاقات الإنسانية الأساسية التي تشدّه بكيفيّة أو بأخرى الى الحياة وتكيّف نظرته اليها. والحقيقة التي يجب تأكيدها أنّ اختلاف نظرة الأبطال الرّوائيين الى المرأة مرتبط باختلافهم أساسا في صورهم (وضعياتهم الاجتماعية) وخصوصية قضاياهم اي ان البطل الرّوائي ينظر الى المرأة من خلال أزمته الشخصية ومن خلال اختياراته الفكرية العامة. فيمكن القول إنّ المرأة في كثير من الأحيان تجسّم الأزمة التي يعيشها البطل الرّوائي خاصة إذا كان مثقفا، فهي رمز بليغ لهذا التناقض الحاد الذي يعيشه المثقف بين أفكاره وعقائده وطموحاته وبين الواقع المرير الذي يطأه وما المرأة الا تشخيص لهذا الجزء من الواقع. لكن أي إمرأة نعني ؟

لقدرها، ضعيفة ينتظرها الموت أحيانا ومهما كان سعيها فأن طموحاتها لا تتحقق الا في إطار ارادة مطلقة هي إرادة الرّجل (فشل نور في تغيير المسار الذي اختاره سعيد مهران لنفسه ــ فشل حسنة بن محمود في شدّ مصطفى سعيد إلى أرض السّودان وهكذا دواليك.)

وبما أن أغلب الأبطال المثقفين في الروايات المدروسة عاجزون ومدركون لهذا العجز، يظلّ الخيط في النهاية منقطعا بينهم وبين نسائهم وتظلّ تجسيدا لأزمتهم.

تلك هي صورة العلاقة بين الرجل والمرأة في رواية الستينات والسبعينات وهي خلاصة تحليل لبعض النماذج المحدّدة وقد تعمدنا ان تكون رصدا لعلاقة الرجل المثقف بالمرأة المثقفة في أغلب الأحيان وقد بدت علاقة مأزومة اي علاقة بداية لا نهاية بها وهي ليست علاقة خالصة اي لذاتها وانما هي تتلوّن بمشاكل الواقع وتتحوّل المرأة فيها في النهاية الى رمز أو الى استعارة تختزن أزمة الرجل، فالى اى حدّ يمكن ان تتواصل هذه الصورة في المرحلة اللاحقة ؟

لقد اخترنا ان نحلّل نماذج محدّدة وهي ثلاثة وهي من آخر ما قرأنا في الرّواية الحديثة وتنتمي الى اتجاهات أدبية وفكرية مختلفة حتى نقدّم صورة أشمل عن تطوّر العلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة.

المثـــال الأوّل : القلـوب البيضاء ــ ليوسف القعيد/ دار الشؤون الثقافية العامّة ــ بغداد 1989 :

في رواية "القلوب البيضاء" يطرح موضوع العلاقة بين الرجل والمُرأة طرحا غريبا، فالعلاقة التي تربط بين "شهد" الممرضة في إحدى القرى الريفية والعسكرى المتقاعد في المدينة علاقة لا تخلو من غرابة فالرجل يقدّم في كلّ شهر مساعدة مادية هامّة من جرايته مقابل لقاء شهرى يخلو من كلّ علاقة جسدية وكلّما تطورّت هذه العلاقة نحو عاطفة تشدّ الفتاة الى الرّجل، أصرّ العسكرى المتقاعد على إبقائها في حدود علاقة عابرة بدون دلالة محدّدة، فقد أحبّت الفتاة الرّجل وكرهته لحدّ الجنون، أحبته لدرجة الذوبان فيه والتلاشي في عالمه والعوم في نظراته الصامتة والعاجزة وكرهته في نفس الوقت لدرجة الرغبة في قتله"(2)، وفي حين كانت الفتاة مستعدة لكلّ شيء يظلّ الرّجل بعيدا، وفي حين تتيح هذه العلاقة كلّ امكانيات التّواصل يظلّ العاشقان في حرمان (عاطفي وجنسي) متواصل يشعران به ويتألمان منه وتظلّ الفتاة "تكفكف الدّمع،

إن المرأة في أغلب الأحيان في الرّواية العربية، هي المرأة العصرية او الحديثة، فأغلب النساء مثقفات حصلن على درجات ثقافية معينة، أغلبهن تلميذات او طالبات او موظفات (المنعرج للفارسي ـ الأشجار واغتيال مرزوق لعبد الرحمان منيف ـ الوشم للربيعي ــ أصابعنا التي تحترق لسهيل ادريس ــ الثلج يأتي من النافذة لحنّا مينة ــ الطيبون ــ مبارك ربيع) وحتّى المرأة الشعبية وحضورها قليل (تفيدة وأم سالم الفلاح) فهي امرأة حديثة نراها تصبو الى تحديث حياتها (تفيدة ودروس محو الأمية) ولكنّها رغم ثقافتها تظلّ محافظة على القيم الأخلاقية الشرفية في علاقتها مع الرجل وان تحرّرت فبمقدار والاستثناء يبدو لنا بصفة خاصّة في بعض روايات النساء حيث تطرح البطلة المثقفة نفسها قضيتها (أنا أحيا ــ بيروت 75) اذ تتخذ من صورة المرأة الغربية مثالا لها، وهكذا يمكن القول ان المرأة تظلّ دائما رمزا لحضارتها وقيمها.

والسؤال الذي يفرض نفسه : ما موقف هذه المرأة في علاقتها بالرّجل ؟

إنّ السّمة المميزة لهذه العلاقة تكمن في أن المرأة عامة هي صاحبة المبادرة (نور في اللص والكلاب هي التي تتقدم في المقهى الى سعيد مهران وتساعده منذ اللقاء الأوّل على تنفيذ بعض خططه ـــ الهام (اصابعنا التي تحترق)، تأتي بنفسها الى مقر المحلة حيث يتم اللقاء بينها وبين سامي ـ سلوى (المنعرج) هي التي تقبل على عادل في بيت صديقه وتتعرّف عليه ــ عمران (الوشم) تفاجئ كريم الناصري بسؤاله عن اللوحة التي كان مغرقا في مشاهدتها وهي كذلك تبدو إجابية في علاقتها مع الرجل، إذ منذ ان تتجه إليه تظلّ مستعدة لتقبّل مواقفه وآرائه وتسعى رغم مشاكلها الى مساعدة الرجل على الخروج من أزمته (الجهد الذي تبذله نور في سبيل اقناع سعيد مهران حتى يكفّ عن طلب الثأر من خائنه ــ تفلح الهام في خلق الجو النفسي الملائم لزوجها، سلوى تخرج عادلا من المنعرج في نهاية المطاف ــ أم سالم كانت وراء عبد المقصود في نضاله من أجل تحقيق حريّة الفلاح، تشبّث يسرى بكريم النّاصري عندما اقتنعت بحبّه. . .) وقد تنجح المرأة أحيانا في إخراج البطل المثقف من أزمته كما حدث بالنّسبة الى سامي (أصابعنا التي تحترق) وعادل (المنعرج) وعبد المقصود (الفلاح) فتحدث المرأة التوازن المنشود في شخصية البطل المثقف ولكنّها تفشل في هذه المهمّة في أحيان كثيرة، ذلك أنّ البطل الرّوائي ــ رغم ايجابية المرأة ومبادرتها ــ يظلّ المتحكّم الرّئيسي في العلاقة الوجدانية أو العاطفية بين الرجل والمرأة، إذ أنّ إرادة الشخصية هي الإرادة الحاسمة فتجد المرأة نفسها في أحيان كثيرة رغم مبادرتها وايجابيتها مستسلمة

القلب والقرش معا ــ طريقا واحدا وأنه لو عجز عن دفع مبلغ كل شهر لما رآها مرّة أخرى"(8) وهكذا يتّضح أن العلاقة بين الرّجل والمرأة في هذه الرواية ترتبط بصورة الحرمان الجنسي الذي يتخذ دلالتين الأولى نفسيّة والثانية اجتماعية.

المثال الثاني : ذات ـ صنع الله ابراهيم دار المستقبل العربي 1992 :

إنّ عنوان الرّواية هو اسم بطلتها. فذات هي امرأة مصريّة ولكنّها امرأة أيامنا هذه عاشت تاريخ مصر الحديث في العهد الناصري حيث تشبّعت بالأفكار التقدّميّة واليساريّة والأحلام البرّاقة، ثم واكبت عصر الانفتاح الاقتصاد ي وما واكبه من تغيّر القيم الاجتماعية والسياسية وأخيرا تعيش ما بعد عصر أنور السّادات حيث كرّست قيمة الدّولار وما صحب ذلك من انتشار لأطروحات فكرية سلفية ولا شك أنّ هذا التاريخ الطويل المتقلّب سيحدّد العلاقة الوجدانيّة والعاطفية التي تربط ذات بزوجها. فالسّارد من اللحظة التي انزلقت فيها الى عالمنا ملوّثة"يتابع تاريخ هذه السيدة منذ ولادتها أي بالدّماء وما تلا ذلك من اول صدمة تعرضت لها، عندما رفعت في الهواء وقلبت رأسا على عقب، ثم صفعت على أليتها"(9)، الى أن احتجبت كلّيا وأصبحت تؤمن بالعفاريت من خلال مجموعة من الأفعال اليومية في البيت أو في مقرّ العمل ولكنّها ترصد تحوّلا جذريّا في حياتها من مرحلة التحرّر والميني جيب وعشق عبد الناصر الى مرحلة الحجاب وتثلج العواطف الانسانية وخروج العفاريت والجري وراء المواد الاستهلاكية.

وهكذا يمكن أن نرصد طبيعة العلاقة العاطفية التي تربط ذات بزوجها وتغيّرها على امتداد مرحلة تاريخية هامّة هي مرحلة عصرنا الحديث.

لقد نمت هذه العلاقة "بعد شهور طويلة من التقارب التدريجي بين ذات وعبد المجيد حسن خميس تمّ خلالها ارتياد أماكن الفسحة المتاحة في ذلك الحين "(منتصف الستينات) زمن "الآمال العريضة والتطلعات الجسورة والأحلام : أحلام النوم وأحلام اليقظة بكافة أنواعها"(10) وقد دعم التلفزيون "هذا الطفل" الذي استوى عملاقا بمجرّد مولده."(11) والذي "سيلعب دورا رئيسيا في حياتهما المشتركة الى أن يصبح الرابطة الوحيدة التي تجمع بينهما"(12) تحت عيني الأمّ الساهرة" واهتمامها موزّع بين تمثيل عبد الغني قمر في المسلسل والمحافظة على الوسائد في أماكنها، فقد كان ذلك هو عصر المبنى الساحر الذي خلق للوسائد وظيفة جديدة الى جانب وظائفها المعروفة

تتكلّم، تهمس بأصوات الكلمات لدرجة عدم الاهتمام بمعانيها، تعيش حالة من الكآبة العذبة. . . "(3) فتظلّ تعيش مأساتها الجنسية في انتظار اللقاء القادم الذي لايمكن لها ان تخلفه. تلك هي صورة العلاقة بين الرّجل والمرأة في هذه الرّواية وهي صورة ذات أهمية قصوى لأنها تجسّم العلاقة المركزية بين الشخصيتين المحوريتين فيها وهي صورة تغرق في الاغراب لا شك ولكنّنا مع ذلك نشير الى ما اهتدينا إليه من دلالة، فهي من ناحية ذات بعد نفسي واضح، فالرّجل يعيش عزلة مريرة وفرض على نفسه ضربا من الحياة قاسيا إذ يكتفي من المرأة بلقاء شهري عابر لا يتجاوز النظر والمحادثة وهو يرفض أية علاقة حميميّة تتجاوز لقاء العيون والأصوات رغم إحساسه بالحاجة النفسيّة الأكيدة إليها(4) أمّا سبب هذا الموقف فهو لا يخلو من التباس إذ يشير الرّاوي الى بعض العلاقات القديمة التي ربطت الرّجل ببعض النساء وهي وإن كانت تقدّم المرأة في صورة الخائنة إذ يروي أنه وجد زوجته صحبة عشيقها ويروي أيضا أنه كان عشيق امرأة كشف زوجها أمره في وضعيّة مفضوحة فإنّ الحكايتين من باب الرّواية الممكنة يقدّمها الرّاوي في إطار لعبته الفنّية ممّا يجعل اعتمادنا عليهما لتفسير سلوك الرّجل غير مقنع بصفة كافية، بيد أنّ الرّاوي يلمّح في موضع آخر من الرواية الى تفسير ممكن لسلوك العسكرى المتقاعد إذ يتحدّث عن العقدة النّفسية التي يعيشها والناتجة عن العاهة التي أصابته فالرّجل كان محاربا وكان بطلا ولكنّ ساقه بترت بإحدى المعارك وركّبت به ساق اصطناعية همشته اجتماعيا إذ ظلّت حياته بين البيت والمقهى. . . في ظلّ الخوف المتجدد من الحركة لا يبقى له من أنيس سوى الصمت والعتمة. "(5) أمّا من وجهة نظر المرأة فإنّ الرّاوي يقدّم تفسيرا اجتماعيا غريبا فالعرف يؤكد أنّ الحرمان الاجتماعي قد يؤدي الى التهتك الجنسي بالنسبة الى المرأة، لكنّنا نلاحظ وضعية مناقضة تماما للصّورة التقليديّة اذ أنّ هذه المرأة تضطرّها الحاجة الاجتماعية الى قبول علاقة قد تؤدي بها حتما الى الحرمان الجنسي وكبح جماح الشّهوة فقد "كانت تخشى اليوم الذي يطرق حياتها فيه شاب في مثل سنّها يحبّها وتحبّه. . . إنّها مربوطة بهذا الرّجل بأكثر من رباط وعلى الرّغم من أنّ همّها هو المبلغ الذي يدفعه لها أول كلّ شهر، فقد كانت هناك أمور "لكنّ الرّاوي يلحّ على هذا السّبب الاجتماعي الذي دفع بالمرأة الى قبول هذه"(6) الوضعية الشّاذة، فقد "أصبحت الأموال هامّة لها، أو صلتها الى مستوى من الانفاق والمعيشة لا يمكنها التراجع عنه أو حتى التقليل منه. . . "(7) وقد ذهب العشيق الى التبرير ذاته، فهو يعتقد" أن استدارة القرش واستدارة القلب جعلت الطريق بينهما —

يكون عبد المجيد قد حذا حذوه وجلس على بعد خطوات، موليا ظهره لظهر جاره، لا يحول بينهما سوى الحائط الفاصل بين الشقتين ثمّ يدير كلّ منهما جهاز الفيديو الخاص به ويبدأ في الاعتماد على نفسه"[20] وهكذا انتشر تكنيك" الانسحاب والاعتماد على النّفس" بين سكان العمارة من الجنسين ولكن التكنيك الجديد لم يكن مشبعا تماما وخاصّة بالنسبة الى "الأزواج والزّوجا ت الذين طالت إقامتهم بين الأفغاد الشرعية، فقد تلونت مشاعر هؤلاء وأحاسيسهم بحيث صاروا يفتقدون حرارة المشاركة ولو كانت سلبيّة"[21] وعلى هذا النحو ظلّت ذات تمارس حياتها الشخصية، فهي إمّا تلتجئ الى المرحاض لتبدأ عملية البثّ (اى البكاء فوق الحلقة البلاستيكيّة)[22] أو تستنجد بزياراتها الليلية كناية عن الأحلام التي تلتقي ذات من خلالها عشاقها من نجوم السينما والغناء في الستينات او جمال عبد الناصر نفسه[23] أو تكتفي ببعض الإشارات الخاطفة عن طريق المشاهدة أو الملامسة وهي قادرة على جلب "الرّعشة المتمناة"[24] أو في النّهاية ترتدّ إلى برنامج التفعيص اليومي الذي انضمّ اليه زوجها وقد أدرك أنّ ثدييه قد امتلأ[25] وحالما بلغت ذات المرحلة الأخيرة من سلوكها الاجتماعي والعقائدي (وهي مرحلة تبني الحلّ النهائي الذي سيطهّرها من ذنبها كما يقدّم للماكينات الدليل القاطع الماحق على صدق إيمانها وبعدها عن زمرة البلاشفة : الحج إلى بيت الله) حتى انقطعت العلاقة نهائيا بينها وبين زوجها الذي بدا منطويا على قدر كبير من المشاعر الملتبسة، فضلا عمّا أصاب حجمه من تضاؤل تجلّى عندما ركع يصلّي وعندما آوى إلى الفراش وانزوى بجوار الحائط وتفاقم عندما استعدّت (ذات) لأداء واجبها، فالتبست مشاعرها هي الأخرى، إذ شعرت في البداية بشيء من الارتياح، انقلب إلى إحباط عندما استدار وأعطاها ظهره"[26] تلك هي صورة العلاقة بين زوجين كما يرسمها سارد يربط حياة ذات بالمناخ الاجتماعي والسياسي والفكري الذي تعيش فيه، إنه لا شك عصر برود العواطف الوجدانية فلا حبّ ولا تواصل في عصر هيمنت فيه قيمة الدّولار ومواده الاستهلاكية وما صاحبها من انتفاء الحلم والطموح.

المثال الثّالث : زمن الأخطاء ــ للكاتب المغربي محمّد شكرى/ مطبعة النجاح الجديدة (المغرب) 1992 :

إنّ الزّمن واحد، هو زمن الأخطاء، زمن عصرنا الحديث، إنّ هذه الرّواية لمثال بليغ يعكس صورة العلاقات البشرية لدى فئة اجتماعية قلّما تحدّث عنها الأدب العربي الحديث وهي فئة الهامشيين أو المهمشين، والرّواية التي تعدّ مواصلة لرواية سابقة "الخبز الحافي" تدنو من السّيرة الذاتية ولذلك فهي تبتعد عن الخيال لتقترب من الواقع

(البرئ منها وغير البريء)"[13] لكنّ هذه العلاقة التي أينعت زمن الطموحات والأحلام تعرّضت الى مجموعة من الصدمات المتلاحقة منها" أن عبد المجيد (الزوج) اكتشف او ظنّ أنه اكتشف، أن البضاعة التي أنفق عليها كلّ مدخراته ورهن بها مستقبله، لم تكن سليمة تماما وأن آخر وربّما آخرين، سبقوه للعبث بمحتوياتها أو على الاقل بغلافها "وأنّ ذاتا" اكتشفت أن الشيء الذي عانت كثيرا من أجل المحافظة عليه لم يكن موجودا في الأصل"[14] ومنها "الأيام الحزينة التي تبين فيها أن الجيش المصري لا يتقدم في سيناء شرقا وشمالا وانما جنوبا وغربا، الانسحاب الدّرامي الذي قام به جمال عبد الناصر ومن بعده فريد الأطرش وأم كلثوم وعبد الحليم حافظ واللحظة التي أصبحت فيها (ذات) أو ظنّت أنها أصبحت شيوعي[14] وغيرها من الخيبات المتتالية أدّت الى رسم الحدود في إطار العلاقة الزّوجية، داخل البيت لذات وخارج البيت لعبد المجيد[15] وقد "استقبلت ذات الحدود المقترحة بشيء من الارتياح، فقد استكانت الى المظلة المتينة المهداة اليها والتي مثلت امتدادا طبيعيا لمظلة أبيها، لكنّ "تكاليف المعيشة لم تتوقف عن الارتفاع الى أن جاء اليوم الذي أعلن فيه الزوج أنها لا بد أن تعمل كالأخريات[16] فوجدت ذات في مقر العمل" مواد بثّ تعود بها الى المنزل وتستعين بها على مدّ قنوات الاتصال التي دبّ اليها الوهن مع عبد المجيد"[17] ولكنّ بدون نجاح هام، ذلك أنّ عبد المجيد استنجد صحبة جاره الشنقيطي بالفيديو لتعويض بعض ما فقده في حرب الاستنزاف عن طريق الأفلام إيّاها التي تتميّز لغتها البصريّة بوضوح يغني عن لغتها المنطوقة"[18].

وكانت التجربة مثيرة فأمام تصميم عبد المجيد على الاتّصال لم يعد أمام ذات "سوى الاستسلام ولأنها لم تشأ لتضحيتها أن تذهب هباء، وأيضا كي تسهل له الأمر وتجنّب نفسها أية مضاعفات، فقد استنجدت بالفيديو الدّاخلي وقامت بمونتاج خلاق حقّا من الفيديو المجاور، تداخلت فيه مشاهد القبلات المستهيمة في أفلام الستينات العربية مع لقطات مكبّرة للنّتوء الرّجالي (دون ان نغفل الاستعانة -خلسة- بالآخر المبتور) وفي صحبة موسيقى تصويريّة من الأصوات التي التقطتها بسمعها المرهف، وبذلك أمكنها أن تحقق درجة من المشاركة سمحت لعبد المجيد أن يبدأ العرض الذي احتملته في صبر المرأة"[19] لكن سرعان ما تقاعست ذات عن المشاركة ولو في مرحلة الاستهلال ولهذا سرعان ما لحق عبد المجيد بجاره فما أن ينتهي العرض ويعود كلّ منهما الى موقعه، حتى يعدّ الشنقيطي كوب القهوة ويضعه الى جوار علبة السّوبر بينما

تؤدي بنا هذه الأمثلة التي حلّلناها إلى النّتائج الآتيـــــة :

إنّ هذه الرّوايات التي حلّلناها رغم تنوع الانتماءات الفكرية لكتابها، تنتمي كلّها إلى الواقعية كمدرسة أدبية مرنة تقرّب الرواية أكثر فأكثر من مفهوم التمثيل أو التشخيص، ولذلك يمكن أن نقول إن هذه الصور للعلاقة العاطفية بين الرجل والمرأة تعكس الى حدّ بعيد تجارب واقعية فألم يقل ميشال بوتور "إنّ الروائي يبني شخوصه شاء أم أبى، وعلم بذلك أو جهل انطلاقا من عناصر مأخوذة من حياته الخاصّة وأنّ أبطاله ما هم الا أقنعة يروي من ورائهم قصّته ويحلم من خلالهم بنفسه"(33) ولعلّ في هذا التصوّر تكمن مشروعيّة هذا البحث في هذه الندوة.

لكننا من ناحية أخرى نلاحظ أنّ هذه العلاقة تعرض من وجهة نظر محددة أو من زاوية معينة أي في نهاية الأمر تتعرّض الى إيديولوجية الكاتب التي توجهها أو تحرّفها وبالتالي تصبح لا مجرّد تشخيص للواقع بل تعد أيضا موقفا من مواقف الكاتب الفكرية من هنا يمكن أن تكون الرّواية موجهة للسلوك الإنساني في مجتمع تتسع فيه دائرة التلقي وتتحسّن نجاعته بحكم انتشار التعليم فيتحوّل الانتاج الرّوائي الى فعل اجتماعي عندما يحدث أثرا ولكن بدون أن يتحوّل الى بضاعة في إنتاج السّوق.

والخلاصة في النهاية هي أن العلاقة بين الرّجل والمرأة هي علاقة متطورة، ففي رواية الستينات والسبعينات يمكن الحديث عن الحب ولكنه حبّ مأزوم كما أسلفنا أي حبّ لا يحقّق ذاته وهو حبّ يحافظ على بعده الرّومانسي ولكنه يعمق الاشكالية الاجتماعية التي تصبح في عدد هام من الرّوايات الحديثة اشكالية سياسية (الأشجار ـ واغتيال مرزوق ـ اللصّ والكلاب) ففي مجتمع مازالت تهيمن فيه سلطة الأب وتغيب فيه الحرية الفردية والسّياسيّة لا تتوّج علاقة الحبّ بالتواصل المستمرّ والسّعادة. وقد لاحظنا أنّ هذه الصّورة تبدو أكثر قتامة في الرّوايات المتأخرة فالحبّ أصبح مستحيلا في النماذج التي حللناها وذلك أن الحياة تشعبت وطرقها تعقدت فأصبح قدر الانسان رجلا أو امرأة أن يعيش بلا حبّ فالحب أصبح قيمة مهدورة، ما لا يمكن أن يكون، فقد انفصلت الأجساد عن أرواحها وتحوّل الانسان العربي الى كائن يجري وراء سراب في مجتمع تتغير فيه القيم بصفة سريعة ومتواصلة وتستبدل بأخرى يفرضها التقارب بين الحضارات والشّعوب وفق موازين القوى المختلفـــة.

وتقدم صورة للعلاقة بين الرجل والمرأة كما يراها كاتب عاش تجربة خاصّة متميّزة.

تقوم هذه الصّورة على فلسفة خاصّة بناها محمد شكرى على تجربته الاجتماعية العميقة ومعايشته للعاطلين عن العمل واللصوص والزّناة والحشاشين وقوام هذه الفلسفة مجموعة من الحكم : "ليس هناك لون امرأة خيّر ولون أخرى شرّير، لونهنّ واحد من الدّاخل ولو اختلفت ألوان جلودهنّ. أغرق نفسك في الجنس تنس هموم الحبّ. إنّ الحبّ همّ كبير مثل خبز الفقراء" أو "شهوة خبز الأفخاذ ولا زنبور الحبّ، الحبّ جنيّ، من يستطيع القبض عليه ؟"(27) وعلى هذا الأساس فإنّ قصّة العلاقات العاطفية بين الرّجل والمرأة هي قصّة العلاقات غير الممكنة والحبّ المستحيل. فالرّجل يبحث عن امرأة مثالية لا يمكن أن توجد. فمحمد شكرى يكتب في مذكراته : إنّ المرأة التي اعيش معها دائما إذا لم تجعلني أعرف عن كلّ النساء، فليست هي المرأة التي ينبغي لي أن أعيش معها. ينبغي لها أن تكون هي كلّ النساء وكلّ النساء لسن هي، ينبغي لي أن أميّزها في الظلام حتى وإن تكن بين جمهرة من النسـاء، إذا انطفأت الشموع يضيء كلانا الآخر، اذا حجبونا بستار سميك أراها وتراني، المرأة النور الخارق، المرأة الشّفافة. لم أجدها بعد"(28) والمرأة يئست من الحبّ والزّواج وأغرقت في الحلم وفي حبّ ذاتها الفردية تقول احدى نساء هذا العالم الموبوء في مذاكراتها وقد تركت جسدها يغتصبه باكرا المراهقون والحشّاشون والسكارى : أنا لا طريق لي، إنّك تخيفني مثل وحش أسطورى أنا أبحث عن حلم ولا أرى فيك أي ايحاء، أنا ملاك جناحاه أسودان. انّه قلب بدون عين، لا أريد أن أسافر على حافة الهاوية، لم يعد الحبّ هما، صار مثل حوت ميّت في الصّيف، على أحد الشواطئ المهجورة"(29) وتتعدّد الأمثلة التي ترمز للعلاقات الغرامية المحبطة والعواطف المهزومة، ففي طنجة لم يبق الا مجد الذكريات المهزومة والجنون الكئيب ودفن الخيوط في السكر ولغو الحانات(30) فالعنف يهيمن على علاقة "سالية" بأستاذها، فهي تعترف " أنه كان أكثر سكرا منها وهي أكثر تحشّشا منه ــ في تلك الليلة، كان هو يعيش قصّة حبّ قاتلة مع تلميذة أخرى يريد الزواج منها وهي أيضا كانت تعيش صدمة عندما تزوّج رفيقها غيرها"(31) ومختار الحداد كان "يحي تقاليد الحبّ العذرى عن صدق" يعيش على أمل لن يتحقّق "ويموت بعملية جراحية في قلبه الضعيف العاشق"(32) دون أن تعي المحبوبة البتول مصيره. ويظلّ في النهاية عشق ما لا يمكن أنّ يكون"(33) هو المحدّد لأبرز علاقات الحب في هذه الرواية الثريّة.

23) "   ص 125.

24) "   ص 132.

25) "   ص 345.

26) زمن الأخطـــــــــاء ص 62.

27) "   "   ص 162.

28) "   "   ص 246.

29) "   "   ص 248.

30) "   "   ص 247.

31) "   "   ص 79.

32) "   "   ص 250.

33) بحوث في الرواية الجديدة، ص 64.

الهـــوامـش

1) اللّص والكلاب (نجيب محفوظ) أصابعنا التي تحترق (سهيل إدريس) الطيبون (مبارك ربيع) المنعرج (مصطفى الفارسي) الفلاح (عبد الرحما ن الشرقاوي).

2) القلوب البيضاء، ص 50.

3) " " ص 63.

4) " " ص 59.

5) " " ص 108.

6) " " ص69.

7) " " ص 65.

8) " " ص 107.

9) ذات، ص 9.

10) " ص 12.

11) " ص 11.

12) " ص

13) " ص 16.

14) " ص 17.

15) " ص 18.

16) " ص 22.

17) " ص 90.

18) " ص 92.

19) " ص 93.

20) " ص 94.

21) " ص 102.

22) " ص 123.